



Surgimiento y auge del neokantismo

La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo

Klaus Christian Köhnke



SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

SURGIMIENTO Y AUGE DEL NEOKANTISMO

Surgimiento y auge del neokantismo

La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo

Klaus Christian Köhnke

Versión en español de *José Andrés Ancona Quiroz*



**FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA**

Primera edición en español, 2011
Primera edición electrónica, 2012

Título original:

*Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche
Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus,*
Berlin, Suhrkamp Verlag

D. R. © 1986, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main

D. R. © 2011, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa
Avenida San Rafael Atlixco, 186; 09340 México, D. F.

D. R. © 2011, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738, México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Fax (55) 5227-4649

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-1254-0

Hecho en México - *Made in Mexico*

Klaus Christian Köhnke (Flensburg, 1953) es profesor de teoría de la cultura y de filosofía de la cultura en el Instituto para las Ciencias Culturales de la Universidad de Leipzig. En 1986 le otorgaron el Premio Ernst-Reuter por la disertación que dio origen a la presente obra. Ha sido colaborador en diversos proyectos de investigación en la Universidad de Bielefeld así como director del área de estudios culturales en la Facultad de Economía de la Universidad Nórdica de Flensburg. Trabaja, investiga y publica, entre otros temas, acerca de la tradición de filósofos de la cultura como Moritz Lazarus, Georg Simmel y Ernst Cassirer.

ÍNDICE

Abreviaturas

Prólogo

Primera parte

LA FILOSOFÍA UNIVERSITARIA ABANDONA EL IDEALISMO ALEMÁN (1830-1848)

I. Friedrich Adolf Trendelenburg como mediador entre la época idealista y la neokantiana

1. El origen romántico de la “cosmovisión orgánica”
2. El nuevo objeto de la lógica y la idea de la teoría de la ciencia
3. La destrucción del “pensamiento puro” y el problema de la carencia de presupuestos

II. Génesis de una disciplina autónoma llamada “teoría del conocimiento”

1. El programa de la teoría del conocimiento
2. Teoría del conocimiento, kantismo y psicologismo en Friedrich Eduard Beneke
3. Kant en el teísmo especulativo

Segunda parte

LA FILOSOFÍA EN EL PERIODO POSTERIOR A LA REVOLUCIÓN DE MARZO DE 1848 Y LA PROGRAMÁTICA NEOKANTIANA (1849-1865)

III. Tendencias filosóficas del periodo posterior a la Revolución de marzo de 1848 y la programática de la “generación escéptica”

1. La diferenciación de los círculos de influencia filosófica en el periodo de la reacción: ¿Schopenhauer o Herbart?
2. Las limitaciones internas y externas de la filosofía después de la Revolución de marzo de 1848 (1852-1854)
3. La “generación escéptica” de los años 1850
4. El protoprograma neokantiano: Helmholtz-Meyer-Haym (1855-1857)

IV. La epicrisis filosófica en el tiempo de la “nueva era”

1. Teoría del conocimiento como mediación entre el viejo idealismo y el nuevo materialismo
2. El nuevo auge de la filosofía y las celebraciones de Fichte en 1862

3. Neoidealismo y gnoseología en Kuno Fischer
4. Otto Liebmann y el final de la programática neokantiana

Tercera parte

LA EXPANSIÓN DEL NEOKANTISMO (1865-1881)

V. De la crítica de Lange al materialismo a la crítica de Cohen a la experiencia

1. El neokantismo de Friedrich Albert Lange
2. El debate Fischer-Trendelenburg
3. Crítica coheniana de la experiencia y la cosmovisión que le sirve de premisa

VI. Los presupuestos de la rápida expansión del neokantismo en los años 1870

1. Las probabilidades que tenía la “generación neokantiana” de ser llamada a ocupar una cátedra universitaria y la difusión del estudio de Kant
2. Contra el naturalismo, el pesimismo y el clericalismo
3. Las primeras construcciones teóricas neokantianas entre apriorismo y pensamiento genético

VII. La fase de la diferenciación de neokantismo y positivismo (1875-1881)

1. Filología e historia de Kant
2. La filosofía “científica” de la *Revista Trimestral* entre positivismo y neokantismo
3. El “giro idealista” en la crisis de los años 1878-1879

Índice de fuentes y bibliografía

Indicaciones

A. Índice de fuentes

Fuentes no impresas

Publicaciones periódicas (hasta 1881)

Fuentes A (= hasta 1848)

Fuentes B (=1849-1865)

Fuentes C (=1866-1881)

B. Índice bibliográfico

Índice de gráficas

Apéndice

Índice onomástico

ABREVIATURAS

<i>ADB</i>	<i>Allgemeine Deutsche Biographie [Enciclopedia alemana de biografías]</i>
<i>AMfL</i>	<i>Allgemeine Monatsschrift für Literatur [Revista Mensual General de Literatura]</i>
<i>AMfWL</i>	<i>Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur [Revista Mensual General de Ciencia y Literatura]</i>
<i>BJDN</i>	<i>Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog [Anuario Biográfico y Necrología Alemana]</i>
<i>BLU</i>	<i>Blätter für literarische Unterhaltung [Hojas de Tertulia Literaria]</i>
<i>DLZ</i>	<i>Deutsche Literaturzeitung [Periódico Alemán de Literatura]</i>
<i>DR</i>	<i>Deutsche Rundschau [Diario Alemán]</i>
<i>GdM</i>	1866 = Friedrich Albert Lange, <i>Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart</i> , Iserlohn, 1866 [<i>Historia del materialismo y crítica de su significado en el presente</i> , Iserlohn, 1866]
	1873 = dass., 2. verb. u. verm. Aufl., I. Buch: <i>Geschichte des Materialismus bis auf Kant</i> , Iserlohn 1873 [misma obra, 2a. edición corregida y aumentada, libro I, <i>Historia del materialismo hasta Kant</i> , Iserlohn, 1873]
	1875 = dass., 2. verb. u. verm. Aufl., 2. Buch: <i>Geschichte des Materialismus seit Kant</i> , Iserlohn 1875 [misma obra, 2a. edición corregida y aumentada, libro II, <i>Historia del materialismo a partir de Kant</i> , Iserlohn, 1875]
<i>HWP</i>	<i>Historisches Wörterbuch der Philosophie [Diccionario histórico de la filosofía]</i>
<i>HZ</i>	<i>Historische Zeitschrift [Revista de Historia]</i>

- INR *Im Neuen Reich [En el nuevo Reich]*
- JLz
Jenaer *Literaturzeitung [Revista Literaria de Jena]*
- KantST *Kant-Studien [Estudios Kantianos]*
- KTE 1871 = Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1871 [*Teoría kantiana de la experiencia*, Berlín, 1871]
1885 = dass., 2. neubearbeitete Auflage, Berlin 1885 [misma obra, 2a. edición reelaborada, Berlín, 1885]
- LB *Lebensbilder* (erschlossen durch: Elisabeth Friedrichs, >Lebensbilder<- Register. Alphabetisches Verz. d. In d. deutschen >Lebensbilder<-Sammelbänden behandelten Personen, Neustadt/Aisch 1971) [*Biografías* (inauguradas por: Elizabeth Friedrich, “Registro de biografías“. Índice alfabético de las mismas en personas tratadas en los diferentes volúmenes de “Biografías” alemanas, Neustadt/Aisch, 1971)]
- LC *Literarisches Centralblatt [Hoja Central de Literatura]*
- LU 1840 = Friedrich Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., Berlin 1840 [*Investigaciones lógicas*, 2 tomos, Berlín, 1840].
1862 = dass., 2. ergänzte Auflage, Leipzig 1862 [misma obra, 2a. edición completada, Leipzig, 1862]
1870 = dass., 3. vermehrte Auflage, Leipzig 1870 [misma obra, 3a. edición aumentada, Leipzig, 1870]
- NDB *Neue Deutsche Biographie [Nuevo diccionario alemán de biografías]*
- PhM *Philosophische Monatshefte [Cuadernos Mensuales de Filosofía]*
- PhSt Alois Riehl, *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig 1925 [*Estudios filosóficos de cuatro décadas*, Leipzig, 1925]
- PJ *Preußische Jahrbücher [Anuarios Prusianos]*
1884 = Wilhem Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*, Freiburg i. B./Tübingen

- Präl* 1884 [*Preludios. Artículos y discursos de introducción a la filosofía*, Friburgo en Brisgovia-Tubinga, 1884]
- I = dass., *Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, I, Bd., 7. und 8. Auflage, Tübingen 1921 [misma obra, artículos y discursos sobre filosofía y su historia, tomo I, 7a. y 8a. edición, Tubinga, 1921]
- II = dass., 2. Bd. [misma obra, tomo II]
- SPZ* Hermann Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bde. (I + II), hg. v. Albert Görland u. Ernst Cassirer, Berlin, 1928 [*Escritos de filosofía e historia del tiempo*, 2 tomos (I + II), edición de Albert Görland y Ernst Cassirer, Berlín, 1928]
- UeH* Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts*, hg. v. Max Heinze, 10. Auflage, Berlin, 1906 [*Elementos de historia de la filosofía desde el comienzo del siglo XIX*, edición de Max Heinze, 10a. edición, Berlín, 1906]
- UeOe* Traugott Konstantin Oesterreich, *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart*, 12. völlig neubearbeitete Auflage, Berlin 1923 (= Friedrich Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 4. Teil) [*La filosofía alemana del siglo XIX y del presente*, 12a. edición completamente reelaborada, Berlín, 1923 (= Friedrich Ueberweg, *Elementos de historia de la filosofía*, 4a. parte)]
- VWPh* *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* [Revista Trimestral de Filosofía Científica]
- Ziegenfuss* W. Ziegenfuss-G. Jung, *Philosophen-Lexikon* [Diccionario de filósofos]
- Jung* *Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*, 2 Bde., Berlin 1949-50 [*Diccionario de filósofos. Diccionario manual de la filosofía por personas*, 2 tomos, Berlín, 1949-1950]
- ZPPK* *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* [Revista de Filosofía y Crítica Filosófica]

- ZPSTh* *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie [Revista de Filosofía y Teología Especulativa]*
- ZVPs* *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft [Revista de Etnología y Ciencia del Lenguaje]*

PRÓLOGO

Este trabajo no busca hacer propaganda a favor de una actualización de teorías e ideas neokantianas, ni criticar el neokantismo. Simple y llanamente trata de revisar críticamente las fuentes documentales relativas a la cuestión *histórica* de cómo surgió el neokantismo y qué condujo o contribuyó a su expansión. Por regla general, cada planteamiento de un tema tiene validez “histórica” por el simple hecho de tomar como su punto de partida un objeto histórico, un autor o una obra, pero el título “historia de la filosofía” también puede significar—y a tal significado trata de ceñirse la presente exposición—que historia y evolución filosóficas deben ser concebidas como una unidad, de manera que la historia de la filosofía no se vea absorbida en cuanto disciplina autónoma por las genealogías de los pensadores, el culto a los héroes o la mera historia de un problema, sino se presente como un aspecto parcial, rico en referencias, de la historia general.

Quizá no haya ninguna otra forma de contrarrestar la tendencia, que a menudo puede observarse en las historiografías especiales, pero sobre todo en la historiografía filosófica, a una incesante y progresiva autonomización y enajenación de sus declaraciones respecto del saber histórico adquirido en otros lados—así como ante la riqueza material de las fuentes—, que hacer una y otra vez el intento de cerciorarse de nuevo, desde la perspectiva de la contemporaneidad, del valor material de los adelantos filosóficos del pasado. Pero por lo menos se ha vuelto científicamente obsoleta la orientación teleológica tradicional, cautiva aún de la idea decimonónica de progreso, que tiene como modelo una evolución progresiva lineal, y en su lugar han de entrar, en mi opinión, una historiografía de orientación sincrónica y una forma de ver la evolución filosófica que se preocupe por tomar distancia, una forma de ver que trate de determinar el sentido, el significado y la eficacia histórica de las teorías filosóficas, en primera instancia desde el contexto histórico contemporáneo. En este aspecto puede comprenderse la tesis de Hegel de que toda gran filosofía siempre ha captado su tiempo primero en conceptos, pero luego también como pregunta por la legitimidad histórica de cada filosofía en relación con su tiempo. Como una pregunta, pues, que en cuanto tal es una pregunta primariamente histórica, comparativamente poco interesada en juicios y valoraciones originados por las situaciones actuales, ya que de todos modos tales juicios y valoraciones yerran la mayoría de las veces—al servicio del progreso—sobre los fines propios de un conocimiento histórico.

Ante esto, al poner su atención en lo “ya sido así” y de muchas maneras completamente extraño, la perspectiva de la contemporaneidad evita la esterilidad programada de una historiografía actualizante, que en definitiva acaba siendo una mera confirmación del pensamiento presente en virtud de un material histórico escogido a modo, como, dicho sea de paso, ya lo hace ver de manera ejemplar el trato de los neokantianos con Kant. Hasta sus actualizaciones de Kant pagarían el precio de

convertirse en maculatura con la degeneración de las condiciones de semejante actualidad si no las preservaran de ello la interpretación errónea de los posteriores investigadores de Kant y los renovados intentos de reanimarlo a costa de la fidelidad y la verdad históricas.

Por esta razón, la historiografía filosófica ha de reconstruir las condiciones de esa actualidad, y por eso tiene que construir sobre la ciencia de la historia. En todo caso, no en cuanto aquélla se redujera a ésta unilateralmente y la mayoría de las veces en una comprensión meramente politizante, sino que más bien se trata de entrar, donde quiera que sea posible, en diálogo con las otras historiografías, procediendo a partir de la evolución filosófica del supuesto, que ha de mantenerse como hipótesis legítima, de la evolución filosófica autónoma con el fin de enriquecer, quizá también de ahondar y modificar, el cuadro completo de ese periodo mediante el conocimiento del estado en que se encuentra el desarrollo filosófico en un determinado lapso. Precisamente en la historiografía filosófica es de decisiva importancia saber si la filosofía es aducida a partir de cuadros históricos vulgares, globales o ideológicamente cargados con el mero propósito de cimentarlos, ilustrarlos y acreditarlos, o si a partir del desarrollo de un dominio cultural, como la filosofía, también se investigan las referencias históricas a otros ámbitos extrafilosóficos del desarrollo histórico. El significado de esta decisión coincide con una decisión sobre el grado y el alcance de la autonomía de las evoluciones filosóficas, y es casi evidente por sí mismo que precisamente éstas están sometidas a las máximas fluctuaciones: las “ideas de 1914” guardan con la historia una proporción diferente de la que guarda la génesis de una disciplina filosófica propia llamada gnoseología. Ésta es la razón por la cual no tienen sentido ni propósito las declaraciones generalizadoras al respecto, pero sí puede responderse, no en principio sino sólo en un determinado lugar, la cuestión de la proporción entre filosofía e historia.

Pero precisamente se trata de entender esta proporción, si es que no debe seguirse viendo la historia de la filosofía—sobre todo la más reciente—preponderantemente sólo bajo criterios de valor (actualidad, crítica y afirmación), sino bajo un aspecto *genuinamente* histórico. Especialmente en relación con el neokantismo, sobre el cual se emiten valoraciones y opiniones, casi todas en boga todavía, que proceden originalmente del primer tercio de este siglo—o antes—, puede constatarse que o sólo son recepción de las pretensiones filosóficas neokantianas y transmisión acrítica de la presentación e interpretación que el neokantismo hace de sí mismo o que a sus teorías, e incluso a su existencia misma, se le hace una crítica parcial demasiado indiferenciada que, como en *Von Hegel zu Nietzsche [De Hegel a Nietzsche]* de Karl Löwith,¹ lo ve como una mera manifestación de decadencia o lo malinterpreta como ideología social, tal como lo expresan por ejemplo Georg Lukács,² Karl Korsch³ y Ernst Bloch.⁴ Mientras que el neokantismo afirmaba y valoraba como su mérito esencial haber restablecido la colaboración de filosofía y ciencias particulares y superado “el punto de vista metafísico” de la época sistemática con una teoría y crítica del conocimiento, Karl Löwith despacha el neokantismo pretendiendo dar por explicado el “al parecer no tan motivado regreso a Kant” con el hecho de “que la intelectualidad burguesa ha dejado prácticamente de ser una clase motivada históricamente, habiendo perdido por esto también la iniciativa y el

élan de su pensamiento”.⁵ Evidentemente, la “auténtica” historia löwitheana de la filosofía del siglo XIX tenía que sacrificar el desarrollo real a un actualismo y presentismo, porque quería “reescribir” e interpretar “de nuevo” la historia “en el horizonte del presente”,⁶ tenía que reducir a la nada⁷ el suceso real efectivo con el fin de tener manos libres para enunciar sus propios intereses, que en su conjunto tienen menos en común con los del siglo XIX que con los del XX.

Pero el juicio y la condena, tan alejados de la historia, no sólo conducen a una oposición infranqueable entre suceso efectivo y presentación “histórica”, pues no únicamente las violentas construcciones históricas, sino también un politiquismo exagerado, pueden desfigurar, hasta volverla irreconocible, la evolución histórica real: “Y Kant fue desfigurado por una escuela que dominaba el conjunto de las universidades alemanas, no de un modo prefascista todavía, pero sí de uno tan liberal nacionalista que el filósofo de la Ilustración alemana lo miraba como un buen provinciano, con salón, de la época de Bismarck. “Esta falsificación especial se llama neokantismo”, dice por ejemplo Ernst Bloch,⁸ quien todavía alcanzó a doctorarse con Külpe con una tesis sobre Rickert y no vio en el asunto claramente central de los neokantianos, resolver el problema del conocimiento, otra cosa que la supuración de determinados intereses liberales nacionalistas de partido.

El neokantismo tuvo su origen y desarrollo en los años sesenta y setenta del siglo XIX—se dice con parecido tenor también en el *Diccionario de filosofía* de la República Democrática de Alemania—en estrecha conexión con la alianza contraída por la gran burguesía alemana con la reacción feudal en contra del proletariado fortalecido y combativo, tanto alemán como internacional. En este tiempo de exacerbadas luchas de clase tuvo lugar el hecho—fechado casi con exactitud en el año de la Comuna de París—de que la filosofía burguesa alemana recurriera a Kant.⁹

Neokantismo, ¿ideología o ciencia?, tal es la cuestión que plantean aquellos que quieren *evaluar* su origen, expansión y desarrollo sin siquiera preguntarse por su legitimidad histórica. Al contraponer dos ideas históricas irreconciliables siguen preocupados por una estéril alternativa que en todo caso deja ver con suficiente claridad que a unos y otros—a los kantianos y a sus críticos—no les importa una ilustración de los contenidos históricos reales y simplemente se sirven de ciertos préstamos históricos con el fin de presentar con más eficacia sus propias pretensiones.¹⁰ Sólo así puede comprenderse la razón por la cual, en el cuarto tomo de su *Historia del problema del conocimiento*, que abarca la época que va desde la muerte de Hegel hasta el presente (1932), Ernst Cassirer discute el desarrollo filosófico como algo evidente en el contexto de una exposición de los problemas de la teoría de la ciencia en los diferentes grupos de ciencias particulares y, al hacerlo, puede tomar como punto de partida una indisoluble unidad de filosofía y ciencia,¹¹ mientras que los críticos del neokantismo tratan de desacreditar precisamente esta concepción de la filosofía refiriéndola constantemente al desarrollo político de Alemania, considerado funesto. En su crítica, estos últimos muestran precisamente una cierta tendencia a referir el desarrollo del neokantismo a la historia real, pero al mismo tiempo lo hacen de una manera tan superficial y cargada de prejuicios, tan diletante y demagógicamente convertida en eslogan, que tienen que

plantearse las siguientes preguntas: ¿qué es una “clase motivada históricamente”? ¿cómo habría podido o debido mostrarse su “empuje e iniciativa”? ¿fueron Friedrich Albert Lange y otros socialistas neokantianos realmente sólo “buenos provincianos bismarckianos”? ¿realmente, entonces, ha de verse en la colaboración de Lange como miembro del “Comité General de los Sindicatos Alemanes” un acto de hostilidad combativa contra el a su vez “combativo proletariado, tanto alemán como internacional”? También cabe preguntarse si Manfred Buhr, que se extravió en estas últimas tesis, habría consultado los manuales de Mottek y Kuczynski sobre historia de la economía cuando fijó como fecha de la “alianza de la gran burguesía con la reacción feudal” no el final de los años setenta del siglo XIX sino el “año de la Comuna de París”.¹² Así, pues, en todo caso también se trata de hecho nada más de una mera *tendencia* de la comprensión histórica que en ningún punto va efectivamente más allá de una acrítica reducción histórico-política de la historia de la filosofía.

Por el contrario, si uno se preocupa—en contradicción con la glorificación neokantiana de la propia historia, pero asimismo en contradicción con sus críticos—por dar una respuesta a las dos simples preguntas acerca de su origen y expansión, entonces no queda otra posibilidad que regresar a las fuentes para preguntar llanamente primero por el qué: la simple facticidad, y luego por el cómo: los agentes y determinantes del desarrollo, sin que de nuevo y en adelante puedan estar en primer plano los intereses de la actualización de las posiciones sistemáticas, de la crítica o de la habitual transmisión de la autocomprensión neokantiana, como, dicho sea de paso, puede observarse en casi todas las opiniones secundarias más especiales acerca del neokantismo temprano. Pues también para éstas se vale decir que ocuparse de un objeto “histórico” todavía no es garantía de que con ello se promueva también un conocimiento histórico, sino que sólo un cuestionamiento del autor secundario en cuestión podría aportar algo a esta historia de la génesis del neokantismo. Es cierto que sobre casi cada neokantiano hay algunas monografías y disertaciones, algunos artículos y, en los manuales más autorizados, algunas exposiciones más o menos atinadas, pero también éstas son en su mayoría—con contadas excepciones—de interés más en relación con el tiempo en que surgieron que con el tiempo de su supuesto objeto “histórico”. Se atienen a la ficción de disponer de un acervo seguro de pensadores y fuentes, se alimentan de la seguridad de tener un cuadro acabado de la evolución y diferenciación neokantiana de las escuelas, sin que hayan logrado hasta ahora nombrar las etapas del desarrollo del movimiento neokantiano y al menos asegurar de manera más o menos confiable el acervo de fuentes.

Porque esta literatura secundaria se ha atenido de manera francamente servil a las mistificaciones que el neokantismo ha hecho de su propia historia temprana y sus presupuestos; por eso tenía que caer cada vez más en el olvido también el elemento de continuidad en la evolución del idealismo alemán al neokantismo: el significado de Trendelenburg en esta época de transición respecto de una reorientación de la lógica a partir de las ciencias particulares, los conceptos sintéticos, inaugurados por él, de idealismo y realismo empírico, toda la programática gnoseológica de los años veinte y treinta del siglo XIX conectada con Schleiermacher y la polémica contra la pretensión de

no tener presupuestos propia del pensamiento idealistamente puro, todo esto ha sido aducido hasta la fecha a lo sumo en notas al pie de página para aclarar la historia temprana del neokantismo. Que además entrara en juego en la época posterior a Marzo de 1848 el requisito de “criticismo” ante todo como renuncia obligada a filosofar según el método de la cosmovisión dentro de la situación de las restricciones internas y externas a que estaba sometida la filosofía que generaban las universidades; que empirismo, positivismo y psicologismo estuvieran expuestos, a causa de las condiciones político-sociales que reinaban en la Alemania balcanizada en pequeños estados y a causa de las incesantes sospechas, a una “tendencia materialista” que les era intrínseca, y que por esta razón tales orientaciones filosóficas tuvieran que llevar una existencia irreal en Alemania hasta la fundación del Reich, es algo tan poco conocido como el hecho de que el conflicto entre la Iglesia y el Estado, el rechazo del pesimismo de la época de los fundadores y, finalmente, la crisis del liberalismo hacia el periodo 1878-1879 provocaran una decisión definitiva a favor de un así llamado idealismo “crítico” y en contra de un positivismo catalogado, no en menor medida precisamente desde el punto de vista político, como peligroso.

Pero no sólo al mayoreo sino también al menudeo exhibe la investigación varias lagunas muy impresionantes del neokantismo: Jürgen Bona Meyer, absolutamente el primer neokantiano, casi no considera la bibliografía secundaria—posiblemente porque carece de “actualidad”—; la historia del efecto que tuvo el supuesto “hegeliano” Kuno Fischer es malinterpretada como efecto a favor del “criticismo”, en lugar de referirlo al ascenso del liberalismo desde el inicio de la nueva era y, así, al entusiasmo por Fichte; el hecho de que el joven Windelband fuera pragmatista al principio y formulara su “filosofía de los valores”, así como su teorema de la “evidencia normativa”, sólo a consecuencia de los acontecimientos de la crisis del periodo 1878-1879, tenía que escapársele a la bibliografía secundaria sobre el neokantismo de la misma manera que se le escapó toda la fase positivista de la evolución del temprano neokantismo durante la década de los setenta del siglo XIX, porque ni siquiera desde el punto de vista puramente bibliográfico están catalogadas las fuentes en las bibliotecas especializadas. Ésta es la razón por la cual había que evaluar de nuevo un centenar de textos de los años treinta a setenta del siglo XIX y, en general, pareció sensato no criticar meramente los cuadros mal dibujados del neokantismo contrastándolos con nuevos cuadros, igualmente abstractos, sino más bien, donde quiera que fuera posible, dejar que hablaran los textos mismos.

Por esto, al disponer sólo de un mínimo de auténtica bibliografía histórica secundaria y de un máximo de fuentes, relevantes para las preguntas que nos hacíamos, nos sirvieron de ayuda, además de los manuales de historia de la filosofía, un par de recientes exposiciones del neokantismo, a las que en todo caso no les importa tanto responder, seguir desarrollando o zanjar cuestiones neokantianas disputadas. Me refiero a los libros *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*. [De regreso a Kant. El resurgimiento del kantismo en el pensamiento social e histórico alemán, periodo 1860-1914], de Thomas E. Willey,¹³ y *Der Neukantianismus [El neokantismo]*,¹⁴ que es una pequeña exposición panorámica de

Hans-Ludwig Ollig, los cuales, desafortunadamente, también se basan la mayoría de las veces en las declaraciones que los neokantianos mismos hacen sobre su propia historia, no pudiendo dispensarnos por esto de hacer una revisión crítica de las fuentes. Pero de esos libros, como también de las exposiciones ya mencionadas, de la historia de la filosofía del siglo XIX y de los libros de Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland* [Filosofía política en Alemania],¹⁵ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* [La destrucción de la razón]¹⁶ y Erich Rothhacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introducción a las ciencias del espíritu],¹⁷ todos los cuales he consultado constantemente, se puede decir, como posiblemente también de este trabajo, lo que Hermann Lübbe dijo, con una expresión muy bella, al escribir: “El sino normal de los trabajos históricos y filológicos consiste en poner, a quienes se benefician de ellos, en posición de decir que ellos lo saben mejor”.¹⁸

La presente exposición se compone de tres partes principales, la primera de las cuales examina la historia temprana del neokantismo en el marco del abandono, llevado a cabo por diferentes motivos, del idealismo alemán por parte de la filosofía generada en las universidades y de la reevaluación de Kant que resultó de tal abandono. Esta fase llega hasta el año de 1848 y expone la “historia temprana” como una fase evolutiva completa en sí misma y literalmente en el sentido de una “prehistoria” (capítulos I y II). Sigue, en la segunda parte, la exposición de una programática ya específicamente “neo” kantiana¹⁹ que desde el inicio del periodo de 1850 a 1865 fue el resultado de los diferentes intentos de refundar y afirmar teóricamente la autonomía de la filosofía o incluso de los conceptos de síntesis que querían hacer compatibles el viejo idealismo y el nuevo materialismo o nuevo pensamiento científico natural (capítulos III y IV). A estas dos exposiciones se añade como tercera etapa la de la expansión del neokantismo propiamente dicha, que, por una parte, da a conocer una expansión del movimiento, en cuanto todo completo, ampliamente indiferenciada todavía y parcialmente apoyada en motivos heterogéneos y, por otra, también una primera escisión del movimiento en escuelas. Sólo al inicio de la década de los años ochenta del siglo XIX obtiene el neokantismo la forma en la que se ha transmitido hasta ahora y que se ha puesto sigilosamente a la base de todas las exposiciones de sus teorías, haciendo caso omiso de su desarrollo interno e historia temprana (capítulos V a VII).

En estas tres fases se realizó el tránsito del idealismo alemán a la primavera del neokantismo. Se trata de comprender este tránsito y esto presupone en primer lugar que uno se libere de la moda de pensar que cualquiera de los programáticos kantianos o neokantianos del periodo anterior o posterior a Marzo de 1848 hubiera provocado o hasta “efectuado” el nacimiento del neokantismo mediante el “llamado”, conocido hasta la saciedad, “¡De regreso a Kant!”.²⁰ En cada uno de estos periodos los motivos para valorar a Kant eran completamente propios de cada uno de ellos, y que algunos motivos del periodo anterior a Marzo de 1848 se repitan aún a mediados del siglo XIX o en el temprano neokantismo no indica que haya una línea directa entre las posiciones que surgían unas junto a otras, abandonaban el idealismo alemán y pasaban al neokantismo

tardío, como las representadas por Trendelenburg, Beneke, la programática gnoseológica y el teísmo especulativo de I. H. Fichte y C. H. Weisse. Sí, los neokantianos mismos habrían sido en este sentido los últimos que hubieran querido que se viera en ellos a los “precursores” o que su kantismo se redujera a semejantes posiciones. Lo que retrospectivamente aparece como preparación del neokantismo no por ello es necesariamente “causa” o “motivo” de su surgimiento. E, inversamente, lo que se constituye como un nuevo movimiento y quiere haberse vinculado a Kant pero no a la filosofía poskantiana puede estar, sin embargo, igualmente conectado mucho más estrechamente a las filosofías de los predecesores de lo que se quiere o quería reconocer: este temprano programa de enlazamiento a Kant fue tomado en cuenta posteriormente por la única razón de que le siguió un periodo neokantiano. Así, el surgimiento del neokantismo se vuelve hasta entonces también plenamente comprensible precisamente si se cobra conciencia de que el abandono del idealismo alemán y los motivos subyacentes a la programática neokantiana de los años cincuenta y sesenta del siglo XIX eran aspectos parciales de esta transición.

Justamente las secciones y transiciones de las épocas filosóficas no pueden entenderse echando mano de las categorías causa y efecto, motivo y consecuencia, pues cada época y cada uno de los periodos de la evolución descansa sobre el “zócalo” de una situación histórica propia, del cual puede salirse una sección individual pero difícilmente alejarse demasiado todo un movimiento que consta de cientos de académicos. El neokantismo era ante todo un movimiento filosófico casi exclusivamente académico, y por esto es evidente que el primer nivel sobre el que descansaba—y se movía—era el del desarrollo de la filosofía que generaban las universidades alemanas. Como filosofía institucional depende en muchos aspectos del desarrollo general de las universidades—remite a la historia de la ciencia, a la historia de la cultura—, pero en este periodo especial entre 1848 y 1881 remite a menudo también a la historia eclesiástica y política. Por esta razón, las tres fases del surgimiento y expansión del neokantismo—hasta 1848, hasta 1865 y hasta 1881—caminan, por decirlo así, paralelas a los periodos históricos generales, y todos los intentos de ver las declaraciones programáticas de la época postidealista como explicación suficiente y *referirlas* en general sólo al hecho de que Kant se volviera en la década de 1870 el clásico más leído en las universidades de Alemania, desconocen radicalmente la problemática de la comprensión y explicación de semejantes cambios de época. En este punto también pareció indicado recurrir, entre otras cosas, a los métodos de la encuesta y la descripción, propios de la sociología de la ciencia y de las ciencias sociales, pues en el tema del surgimiento y expansión del neokantismo se trata también de proporciones cuantitativas y procesos de crecimiento cuantificables, como hace constar con suficiente validez la expresión “movimiento neokantiano”.

Para concluir, quisiera referirme a dos obras que acaban de aparecer y que en una primera etapa de mi trabajo sobre la filosofía en el siglo XIX me hubieran sido de gran utilidad: *Philosophie in Deutschland 1831-1933* [*Filosofía en Alemania, 1831-1933*], Francfort del Meno, 1983, de Herbert Schnädelbach, y *Deutsche Geschichte 1800-1866*.

Bürgerwelt und starker Staat [Historia alemana, 1800 a 1866. Mundo burgués y Estado fuerte], Munich, 1983, de Thomas Nipperdey, a las que quisiera referirme de una manera completamente general porque ambas, en mi opinión, dilucidan de manera brillante el contexto filosófico de la historia del problema, es decir, el contexto histórico más general en el que se llevó a cabo la transición, expuesta por mí, del idealismo alemán al neokantismo.

Personalmente, quizá pueda añadir que han muerto entre tanto el doctor Jürgen Rollwage, con quien traté las primeras ideas para hacer este trabajo, y el doctor Michael Landmann, quien fue para mí un constante consejero, amigo y padre, de modo que ya no pueden recibir mi agradecimiento. Pero quisiera manifestar mi gratitud al doctor Karlfried Gründer y a la doctora Margherita von Brentano, que se interesaron en este trabajo, a Helmut Allischewski y Johannes Ziegler de la Biblioteca del Estado, Fondo Cultural Prusiano, Berlín, y a Rüdiger Haase por sus estímulos y múltiples auxilios.

¹ Karl Löwith, *Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts [La ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX]*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia, 1969 (1a. ed., 1939).

² Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik [Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista]*, Neuwied-Berlín, 1970 (1a. ed., 1923), *passim*.

³ Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie [Marxismo y filosofía]*, edición e introducción de Erich Gerlach, Francfort del Meno-Colonia, 1975 (1a. ed., 1923), pp. 78 y ss., en la que, sin embargo, se hacen atinadas observaciones sobre algunas “barreras” de la historiografía filosófica alemana.

⁴ Ernst Bloch, “Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie” [“Sobre el estado actual de la filosofía”], en *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie [Ensayos filosóficos para una fantasía objetiva]*, Francfort del Meno, 1969 (cf. *Obras completas*, t. X), pp. 295 y ss.; del mismo autor, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel [Comentarios a Hegel en torno al tema sujeto-objeto]*, Berlín, 1952, pp. 357 y ss.

⁵ *Ibid.*, pp. 135 y ss; de hecho radicaliza—y empeora—las tesis de Korsch.

⁶ *Ibid.*, pp. 7 y ss., 249 y ss.

⁷ Véase, por ejemplo, *ibid.*, p. 84, en donde se muestra que la historia se “construye” de acuerdo con el “criterio del sentido” (pp. 7 y ss.)

⁸ Ernst Bloch, “Zweierlei Kant Gedenkjahre” [“Dos distintos años conmemorativos de Kant”], en *Immanuel Kant zu ehren [En honor de Immanuel Kant]*, edición de Joachim Kopper y Rudolf Malter, Francfort del Meno, 1974, pp. 347-365; la cita está tomada de la p. 350 (1a. ed., 1954).

⁹ Manfred Buhr, “Neukantianismus” [“Neokantismo”], en *Philosophisches Wörterbuch [Diccionario de filosofía]*, edición de Georg Klaus y Manfred Buhr, t. II, Leipzig, 1975 (11a. ed.) pp. 863-865; la cita está tomada de la p. 863.

¹⁰ Compárese, por ejemplo, con la siguiente postura, procedente de la República Democrática de Alemania, característica en este respecto: “Para mantener su dominio de clase, la burguesía tiene necesidad de ‘una filosofía que representara un medio eficaz de lucha contra el marxismo, un medio para propagar el influjo ideológico de la burguesía entre las masas proletarias y [que] legitimara y utilizara con idealismo las conquistas de la ciencia natural’. En cuanto filosofía, que debía alcanzar en el nuevo periodo las metas sociopolíticas de la burguesía, el neokantismo consiguió tener [...] un influjo determinante en la vida cultural [...] Su consigna ‘¡De regreso a Kant!’”, con la que Otto Liebmann, a mediados ya de la década de 1860, había anunciado el preludio del neokantismo, se dirigía, en las nuevas condiciones de la lucha de clases, directamente contra la cosmovisión científica de la clase trabajadora y, con ello, contra el progreso de la sociedad”. Siegfried Keil, “Die Herausbildung und Entwicklung des philosophischen Revisionismus unter dem Einfluss des Neukantianismus” [“Formación y desarrollo del revisionismo filosófico bajo el influjo del neokantismo”], en *Philosophischer Revisionismus. Quellen, Argumente, Funktionen im ideologischen Klassenkampf [Revisionismo filosófico. Fuentes, argumentos, funciones en la lucha de clases ideológica]*, Berlín, 1977, pp. 166 y ss. (Empleo una cita de B. T. Grogorjan.)

¹¹ Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit [El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia de la época moderna]*, t. IV, *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932) [De la muerte de Hegel hasta el presente (1832-1932)]*, Darmstadt, 1973 (1a. ed., 1950), especialmente pp. 11 y ss., 19 y ss.)

¹² Compárese al respecto el capítulo VII, sección 3, donde se desmienten estas mistificaciones.

¹³ Thomas E. Willey, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1978.

¹⁴ Hans-Ludwig Ollig, *Der Neukantianismus [El neokantismo]*, Stuttgart-Metzler, 1979. El autor parece haber pasado por alto que el escrito más citado por él, Gerhard Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart [La filosofía alemana del presente]*, A. Kröner, Stuttgart, 1943, está escrito desde la “perspectiva racista-populista, nacionalsocialista” (*ibid.*, pp. 318 y *passim*) y por eso exhibe una “lectura” rigurosamente “aria” de la historia del neokantismo.

¹⁵ Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte [Filosofía política en Alemania. Estudios para su historia]*, Munich, 1974 (1a. ed., 1963).

¹⁶ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft [La destrucción de la razón]*, 3 tomos, Luchterhand,

Darmstadt-Neuwied, 1974 (1a. ed., 1954).

¹⁷ Erich Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften [Introducción a las ciencias del espíritu]*, Tübinga, Mohr, 1930 (1a. ed., 1919), Darmstadt, 1972.

¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹ Para la distinción entre “kantiano” y “neokantiano” véanse cap. III, sección 4 y cap. VI de esta obra.

²⁰ En su tesis doctoral, Hanspeter Sommerhäuser, *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert [Emil Lask en la disputa con Heinrich Rickert]*, Berlín, 1965, por ejemplo, no titubea en elevar al médico y poeta vienés Ernst barón de Feuchtersleben ¡a la dignidad de autor del neokantismo! (p. 20).

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFÍA UNIVERSITARIA ABANDONA EL IDEALISMO ALEMÁN (1830-1848)

I. FRIEDRICH ADOLF TRENDELENBURG COMO MEDIADOR ENTRE LA ÉPOCA IDEALISTA Y LA NEOKANTIANA

1. EL ORIGEN ROMÁNTICO DE LA “COSMOVISIÓN ORGÁNICA”

HAY un gran desconocido en la historia de la filosofía del siglo XIX.¹ Es absolutamente indiscutible que efectivamente su crítica a Hegel hizo época; su crítica a Kant, junto con la crítica a las críticas que hizo Kuno Fischer, provocó la primera gran controversia filosófico-literaria del neokantismo por la que finalmente pasaron varias tendencias de la programática neokantiana. Con la aparición de *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*], su obra principal, inicia en Alemania la historia del movimiento moderno de la teoría del conocimiento y de la ciencia, que llega a su primer apogeo en el neokantismo.

El gran desconocido era ante todo un profesor universitario significativo: Brentano, Cohen, Dühring, Eucken, Prantl y Ueberweg, Jürgen Bona, absolutamente el primer neokantiano, el positivista alemán Ernst Laas, fundador de una orientación realista del neokantismo, Friedrich Paulsen, pero también el neoescolástico Otto Willmann y Georg von Hertling, e incluso Søren Kierkegaard, se cuentan entre sus alumnos en sentido lato.² Sin embargo, Trendelenburg pertenece a la prehistoria del neokantismo no tanto como “prominente impugnador de Hegel” (Prantl),³ ni como promotor de los estudios aristotélicos, tampoco como “figura decisiva para el desarrollo de la fenomenología y de la psicología científica” (Beer),⁴ sino más bien como filósofo sistemático autónomo, arquitecto de una comprensión nueva, postidealista, de la filosofía, que desempeñó una función mediadora entre Kant y el neokantismo.

Trendelenburg, nacido en Eutin en 1802,⁵ fue ante todo el último discípulo de Karl Leonard Reinhold, el hombre que fue el primero en difundir la filosofía kantiana en Alemania. Y también su segundo maestro, Erich von Berger,⁶ discípulo de Fichte, colega y sucesor de Reinhold en la cátedra de Kiel, asocia, desde la perspectiva de la historia del espíritu, directamente el neokantismo con la época de los años noventa del siglo XVIII que partió de Kant y fue filosóficamente tan productiva y agitada: “¡Esos años fueron nuestra edad filosófica! Por doquier se hacía entonces filosofía como ahora se hace política”, escribía Karl Rosenkranz—no sin añoranza—en el mismo año en que apareció *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*].⁷

En el gimnasio de Eutin, donde un cuarto de siglo antes habían sido entusiastas kantianos Johann Heinrich Voss, el joven Boie y Friedrich Carl Wolf,⁸ Trendelenburg fue iniciado en el estudio de Kant por el rector Georg Ludwig König, quien había traducido al latín la obra de Kant *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtswissenschaft* [*Principios*

metafísicos de la ciencia del derecho], que más tarde tomaría Trendelenburg como objeto de su tesis doctoral.⁹ En una época en la que la opinión pública filosófica alemana pensaba que ya era hora de mandar a los archivos de filosofía a un Jacobi, a un Reinhold, a un Schiller, incluso a un Kant, en una capital de provincia como Eutin todavía se abrió en toda su plenitud la flor del diálogo crítico con la filosofía kantiana, gracias a Reinhold y Von Berger en Kiel, a Fries en Jena, a Herbart en Gotinga y a los discípulos, diseminados por todas partes, de esta primera generación de kantianos.¹⁰

“Hoy en día los mediocres no tienen vergüenza de proclamar con desprecio la grandeza de Kant, ni de hablar en tono aristocrático del criterio vulgar que siempre siguió y de lo mucho que cual ciego no pudo ver, ni de declarar con descaro que no se puede leer la obra de Kant sin echarse a reír”, escribía el hijo de Reinhold en 1825.¹¹ Pero no sólo ese “juicio de los mediocres” sino sobre todo los juicios de la historiografía filosófica posterior divulgaron la idea de que en efecto todo mundo había mirado despectivamente a Kant, tal como Schopenhauer casi no podía perdonárselo a sus contemporáneos.

Ya en su segundo semestre, Trendelenburg había asistido, además de tomar un curso privadísimo con Reinhold, a una clase de Von Berger sobre el “principio del saber” en la que éste había asignado explícitamente a la filosofía la tarea de convertirse en “el lazo común de todas las ciencias particulares”.¹² La filosofía tenía que convertir en su objeto propio los problemas de la fundamentación y justificación de las ciencias, relata Ernst Bratuscheck, discípulo y biógrafo de Trendelenburg, quien hasta ahora es el único que ha rastreado el influjo decisivo de Erich von Berger en el concepto de filosofía que tuvo Trendelenburg. Al contrario de todos los demás intérpretes,¹³ que se dejaron extraviar por la fórmula simplista de que la filosofía debía ser la “ciencia de los principios” para constatar precipitadamente en este punto reminiscencias de la “teoría de la ciencia” de Fichte, y de los intentos de Schelling de concebir una filosofía de la naturaleza, Bratuscheck reconoce la orientación completamente nueva en la que apunta Von Berger: en lo que él pensaba no era en una “filosofía de un solo principio”, como rezaba la fórmula de la *Elementarphilosophie* [filosofía elemental] de Reinhold, que prescribiera sus respectivos principios a las ciencias particulares, sino en un examen crítico de los principios de las ciencias que había de hecho. También respecto de la concepción kantiana de ciencia se había encontrado así otra vertiente, pues en lugar de una comprensión normativa de la ciencia entró el reconocimiento sin condiciones de las disciplinas particulares que se fueron desarrollando en la historia: la ciencia fue concebida como aquello que hacen todos los hombres de ciencia y la legitimidad de sus operaciones se deduce mucho más de la cosa y la tradición que de principios filosóficos.

Es cierto que Von Berger se había aferrado primero a la concepción idealista de una disciplina fundamental que lo legitimara todo, pero por otra parte comienza a emerger un “modelo orgánico de mundo” que está dispuesto a conceder a lo empírico el rango más alto. Aquí es el concepto de movimiento el que ha de asumir en Von Berger y luego, de manera más acentuada, en Trendelenburg, la función de mediador entre la multiplicidad de los saberes particulares y aquella “filosofía a partir de un principio”. La subyacente

visión afectiva, contemplativa, religiosa, de la multiplicidad de las cosas hace que pasen a un segundo plano las aspiraciones de la filosofía de la conciencia y de la doctrina de los principios del temprano romanticismo. Es decir, de ahora en adelante tiene lugar en un proceso de progresión y jerarquización de las facultades humanas un ascenso que parte de las fuerzas físicas de la biosfera hasta alcanzar su culminación en el reino de la inteligencia y su definitividad en el reino de la fe; en lugar de los intentos de legitimar un mundo moral entra de ahora en adelante la descripción de lo efectivamente real:

La gran tarea de la ciencia consiste—recapitula Bratuscheck esta cosmovisión de Von Berger y Trendelenburg—en penetrar en el interior de la coherencia que hay entre el devenir natural y el devenir ideal, en vincular conceptualmente el devenir primero de las cosas con el fin último supremo del mundo espiritual. Así descubrimos cada vez más y mejor el modelo alternativo que es la idea divina y nos acercamos ininterrumpidamente al conocimiento de lo eterno que subyace al proceso completo de desarrollo [...] Las formas individuales de la naturaleza corporal, tomando como palanca el sistema del mundo corporal, se elevan gradualmente de la tierra hasta el cuerpo del ser humano; ésta es la razón por la cual la antropología del cuerpo constituye una ciencia intermedia entre la ciencia de la naturaleza y la ciencia de la conciencia que abarca psicología y lógica.¹⁴

Devenir “natural” e “ideal”, las dos variantes del movimiento constructivo, finalista, tratan de mediar en un acto de intuición intelectual tanto la unidad de filosofía teórica y práctica como también la de intelecto y razón. Con lo “eterno, que está a la base de todo el proceso de la evolución”, ambas modalidades del devenir describen al mismo tiempo una determinada experiencia de Dios, que es característica de la cosmovisión contemplativa del “idealismo objetivo” esbozada por Dilthey.¹⁵ Erich von Berger y Trendelenburg definitivamente ya no quieren seguir legitimando, como todavía lo hacen Reinhold, Fichte y el joven Schelling y Hegel, la aspiración a una comprensión teórica completa de la totalidad por medio de una identidad sujeto-objeto; más bien se conforman con poseer, en lo que se refiere al concepto de movimiento, una fórmula que se pueda aplicar universalmente para *describir* la realidad.

El problema del conocimiento sensible, en sentido filosófico kantiano, es superado por la filosofía de la identidad con el concepto de movimiento: “el tiempo no puede ser más que el factor interno del movimiento, y el espacio su manifestación externa”.¹⁶ De ahora en adelante, el peso de todas las justificaciones filosóficas caerá sobre la convicción de que, dado que el pensamiento tiene que ser capaz de decir la verdad de las cosas, este pensamiento—más allá de toda temporalidad y experiencia externa—tiene que ser capaz, a partir de sí mismo, de llegar a coincidir con las experiencias (también) de las ciencias. Sólo mediante el movimiento interior del pensamiento—tal como Von Berger, practicando todavía el romanticismo, malinterpreta la lógica de Hegel—¹⁷ se puede llevar a cabo, por medio del mero autoconocimiento del pensamiento, también el conocimiento del mundo exterior. El “contenido de toda ciencia”, que ninguna experiencia puede refutar, es el que consiste simple y llanamente en que “el principio del desarrollo y coherencia de nuestro pensamiento tiene que ser también el principio del desarrollo y coherencia de las cosas”.¹⁸ Las formas del pensamiento están fundadas firme e imperecederamente en sí mismas y son capaces de conocer el ser de modo absoluto.

Sólo las materias que habrán de ser tratadas por las diferentes ciencias especiales, que luego este pensamiento se propone como objeto, son de una especie completamente distinta.

La unidad de lógica y metafísica en las *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*],¹⁹ en la que también influyó la recepción vonbergeriana de Hegel, se remonta al giro que dio el romanticismo de la filosofía trascendental a la filosofía de la identidad: “Pero porque el conocimiento mismo es algo que deviene, algo que incluso pertenece como fenómeno al ciclo infinito de la evolución del universo, por eso absolutamente no se pueden separar ser y pensamiento”.²⁰ Por lo que se refiere a la concepción kantiana de la teleología, de su valor exclusivamente normativo en las ciencias, cambia ahora el enfoque: porque el yo que había puesto el mundo, el “ciclo infinito de la evolución del universo”, ahora era aquello a partir de lo cual se quería captar la finalidad en el mundo, de tal manera que en el concepto de “movimiento constructivo” quedaba superada al parecer la separación absoluta de sujeto y objeto.

Pero las cosas no pararon ahí. Pues diametralmente opuesta es la impresión que da Trendelenburg, quien toda su vida reconoció con gratitud el significado fundamental que tuvo Von Berger en la formación de sus propias ideas, al ponderar incluso como el mérito más importante de su maestro que éste hubiera sido una vez más el primero en abrir brecha en “la posición constructiva mediante la introducción del análisis de la conciencia”.²¹ A pesar de la filosofía de la identidad, que adoptó como su posición inicial en la cuestión de una mediación no problemática de pensamiento y ser, metafísica y lógica, en la primera parte de sus *Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft* [*Elementos generales de la ciencia*], en este sistema ya se encuentran preparadas, en coherencia con la trayectoria que llevan sus ideas, las disciplinas científicas teoría del conocimiento y teoría de la ciencia: en los sólo diez años que hay entre la aparición de la primera parte del sistema y la cuarta (1817-1827),²² Von Berger recorre de modo sin igual el camino que va de un “pensamiento puro”, que se apoya en Hegel en lo esencial, al dualismo que constituye el método de las ciencias empíricas y el de las filosóficas. Ciertamente, en todo momento se aferra a la idea de la función unificadora de la filosofía, pero en el cuarto y último tomo de sus *Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft* no puede pasar desapercibido que su sistema se le desintegra por lo menos en tres direcciones divergentes: 1) Respecto a la unificación de ciencias naturales y filosofía de la naturaleza. En este punto, Von Berger se declara decididamente partidario de la “investigación inductiva” que sólo en última instancia no puede salir adelante sin el punto de vista de la filosofía de la naturaleza que piensa la unidad de la naturaleza en el marco de una “cosmovisión orgánica”. 2) Su sistema se le fragmenta porque el problema de la facultad cognoscitiva, que incluso ya había tratado en la primera parte de su obra, aunque todavía completamente en el sentido de la psicología romántica, que parte de los sentimientos oscuros, ahogados, pasa por la sensibilidad y la inteligencia, hasta elevarse a la razón de las santas y supremas ideas, vuelve a aparecer en la tercera como análisis de la facultad cognoscitiva bajo el título de “teoría del pensamiento y del conocimiento”, la cual resulta

de una composición de hechos lógicos y empírico-psicológicos. Los problemas de la teoría del conocimiento lo ajetrean tanto que al final de esta tercera parte en cierto modo refunda su sistema y lo echa a andar de nuevo, para 3) constatar finalmente que el pensamiento sistemático todavía es posible—y sólo extrínsecamente, de acuerdo con la meta que se pretende alcanzar—como un *intento* de exponer acabadamente el saber filosófico, pero ya no en el sentido de una totalidad aprehendida cabalmente de modo conceptual. Prefiere que lo llamen escéptico o ecléctico antes que ocultar este descubrimiento intelectual. Toda afiliación a un sistema o escuela va contra su modo de pensar, y en adelante se habrá de esperar que un progreso en la evolución de la filosofía provenga de la investigación, no del genio aislado, sino sólo de la comunidad científica.²³ El fracaso de este sistema concebido explícitamente de acuerdo con el método de Hegel es la verdadera hora en que nació la idea de Trendelenburg: todo pensamiento sistemático ha de ser sustituido por unas investigaciones lógicas que practiquen una conducta heurística.

En la medida en que Von Berger dejó para más tarde los problemas filosóficos de la fundamentación, en parte para favorecer una doctrina en la cuestión de los dominios materiales de la filosofía, en parte también para beneficiar una investigación en el campo de la teoría lógica del conocimiento, este sistema “fracasado”, no importa qué problemas haya podido haber, puede servir como una guía práctica para forzar los formalismos abstractos, propios de los sistemas del romanticismo temprano, a la hora de fundamentar una posición filosófica. Y esto, no en última instancia, también precisamente porque Erich von Berger quizá recorrió cabalmente todo el camino de la evolución que va de Reinhold y Fichte, cuyo alumno fue, pasa por Schelling y Steffens, cuyo discípulo o amigo llegó a ser, hasta llegar después a Hegel y tomar finalmente, en los últimos tomos de su sistema, cada vez más una orientación empírica (Herbart). Esta positiva valoración de lo empírico, empotrada en la “cosmovisión orgánica”, va a repetirse en las *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas] de su discípulo Trendelenburg, constituyendo el eslabón entre el idealismo alemán y la “filosofía científica” de la época neokantiana.

Pero porque este “cambio de sistema” que hizo Von Berger, como también el que hiciera antes su maestro Reinhold, eran fenómenos atípicos en la época en que se realizaron, por eso pudo suceder que tanto el iniciador de todo el idealismo alemán, Reinhold, como también su discípulo Von Berger y su “nieto intelectual” Trendelenburg, hayan sido objeto de tan escasa atención. Y hasta en la oración fúnebre que pronunció en honor de Trendelenburg Karl Rosenkranz calificó como un defecto que no hubiera acabado de formar su propio sistema. Este “eclecticismo” siguió incomprendido y no fue debidamente apreciado como respuesta al “construir” en ciencia y filosofía.²⁴ Reinhold había iniciado este “construccionismo” en sus intentos por reducir toda fundamentación filosófica a un dato duro fundamental, aceptable a todas las orientaciones filosóficas, que él pensaba haber encontrado en el “hecho de la conciencia” y el abandono de la “representación”. Este ejemplo maestro fue luego desarrollado y perfeccionado por Fichte teniendo como finalidad una autoliberación del ser humano, y todo el interés residía en garantizar la seguridad teórica de un “mundo moral” con el propósito de

establecer por fin una “sociedad de hombres libres”, como en efecto se llamaba a sí mismo un círculo de estudiantes de la Universidad de Jena, que primero fueron alumnos de Reinhold y después, cuando éste fue llamado a la Universidad de Kiel, de Fichte, que había llegado a Jena. Entre ellos se contaba asimismo Von Berger, como también Hülsen, Herbart y Köppen, para mencionar sólo los más conocidos.²⁵

Sin embargo, el proyecto no se quedó en la liberación ética, en que el yo (nunca comprendido verdaderamente según el método trascendental puro) quisiera crearse un mundo moral, porque con los ensayos de filosofía de la naturaleza realizados por Schelling entró en juego muy pronto un desplazamiento del sentido, de profundas consecuencias, con respecto a la filosofía de Fichte: reconstruir conceptualmente la naturaleza, avanzar en un modo puramente especulativo de la vivencia de la naturaleza a la interpretación del universo completo, se volvió la nueva moda, a la que ciertamente no se podía ceder sin la presión de la opinión pública durante el tiempo de la ocupación napoleónica pero a la que sí se podía seguir con muchos menos problemas de los que causaba seguir las utopías fichteanas de una transformación radical de la sociedad.

Los orígenes del modelo teleológico de mundo de Trendelenburg se remontan hasta este giro que dio Schelling con su filosofía de la naturaleza, el cual se dirigía ante todo contra la concepción de la naturaleza, como naturaleza completamente inanimada, que tenía Fichte. Heinrich Steffens, de quien también Trendelenburg había sido alumno en sus años de estudio en Berlín, comenta en sus *Lebenserinnerungen* [Memorias] este acontecimiento y los temas de la orientación del romanticismo que con este giro experimentaba un nuevo nacimiento:

Si debo decir ahora lo que debo a Schelling [...] entonces creo que caracterizo de la manera más clara posible el don que en él me fue concedido, si lo concibo como un conocimiento contemplativo, como una visión orgánica de todo cuanto existe. Como en cada cosmos orgánico cada criatura, incluso la más pequeña, puede ser aprehendida sólo en su unidad con todo el conjunto, así el universo, incluso concebido históricamente, se había vuelto para mí una evolución orgánica, pero una evolución tal, que recibía su perfección sólo en virtud de su criatura más alta, el ser humano. A causa de esto había surgido, en efecto, una nueva teleología que, fundamentada con mayor profundidad, ocupaba el lugar de la antigua que ya había sido desechada. Pues todo cuanto existe puede ser concebido como algo que evoluciona orgánicamente sólo si el futuro de la evolución palpita ante nuestros ojos como una evolución llegada a su cabal perfección, y las etapas anteriores reciben un significado viviente sólo si son contempladas en este dechado de perfección.²⁶

La nueva teleología de la filosofía de la naturaleza que, en lugar de la idea kantiana y fichteana de un mundo moral, pone una cosmovisión completamente contemplativa, consume ejemplarmente la conversión de la praxis social ilustrada a un mundo interiorizado y a una visión intelectual del genio propio. Es “el juego del amor consigo mismo”, como lo llama maliciosamente Hegel, que se adhiere al naciente romanticismo filosófico en la Jena de Reinhold y Fichte. Tal romanticismo significa, con respecto a los problemas de la fundamentación de la filosofía y las ciencias, que en adelante una teleología sostenida por el principio divino dejará un lugar meramente secundario a la racionalidad científica: “Pues ¿qué es la teología—pregunta Von Berger—si no la guía ni incendia un amor más profundo de la verdad? ¿Y qué la sabiduría del mundo, si a fin de

cuentas no nos conduce también a Dios?”.²⁷ En el romanticismo lo que aún tiene aspecto de ser un sistema filosófico está sostenido de verdad por una convicción de índole muy superior. Pues el concepto de sistema no designa ni el modo racional de fundamentar ni la construcción de un todo enciclopédico. Al lado del tipo de sistema *deductivo* a priori en la tradición de Reinhold y Fichte y el “panlógico”, es decir, *metódico enciclopédico* de Hegel, entra así como tercer tipo de sistema el de la *cosmovisión romántica*. Este tercer tipo, en efecto, problematizará en cuanto tales el concepto de sistema y la pretensión de comprender la totalidad, porque con demasiada frecuencia le falta racionalidad no sólo en los argumentos individuales, sino también porque su cumbre y su fundamento adquieren un carácter completamente irracional, concebible sólo de modo extracientífico, al ser referidos a un “principio divino”.²⁸

Precisamente este así llamado y a menudo políticamente condenado “irracionalismo” del romanticismo—la “paradoja de que el idealismo especulativo haya sido de utilidad al siglo XIX en su afán por los hechos y, con ello, también al positivismo” (Karl Joël), al ser superados el pensamiento nomotético rigorista, el matematicismo junto con el modelo mecanicista de mundo y el deduccionismo lógico—jugó un papel decisivo para que no sólo se restaurara sino incluso se volviera más profunda la colaboración entre filosofía y ciencias particulares. Esta tercera iniciativa sistemática era precisamente aquel proyecto sistemático de la escuela histórica que Erich Rothacker echaba tanto de menos: Von Berger, Trendelenburg y un número no pequeño de sus alumnos son la expresión de aquel programa de la escuela histórica del que Erich Rothacker dijo que, por una parte, no había producido y, por otra, no podía producir sistema alguno. Este no-sistema o no-mássystema de Von Berger y Trendelenburg es lo romántico. Es el sistema que enfatiza el valor científico de los fenómenos individuales frente a todo pensamiento que parta de principios metafísicos—es el sistema de los saberes positivos: ciencias naturales, historia, filología, historia de la filosofía—. Este sistema declara que en lugar de la construcción ha de entrar la recolección de los hechos, la “inmersión” y el interés en la multiplicidad de las cosas. La historia de la filosofía no ha dejado fuera un solo puesto de observación, pero nadie ha podido descubrirlo porque tiene los ojos puestos en descubrir un verdadero sistema.²⁹

Ernst Bratuscheck habla de la coincidencia que también en la filosofía práctica había en principio entre Trendelenburg y Von Berger: “De la autoconciencia procede la conciencia de nuestra determinación y de ésta el acto libre cuya consideración es el objeto de la filosofía práctica”.³⁰ La posición del ser humano en el universo y frente a Dios preforma al yo que antes era autónomo: “La historia, en cuanto imagen temporal del acto, de la vida espiritual en general, tiene que ser puesta aquí en la base de la investigación, y la cumbre suprema de la evolución histórica es la filosofía, que es un acto espiritual en todas sus especializaciones. De acuerdo con esto, la filosofía práctica no puede ser un formulario ético abstracto; por el contrario, tiene que ser una exposición de las leyes internas de la acción humana en todas sus situaciones”.³¹ La teoría de la acción recurre a las instancias del instinto, de la necesidad y, en general, a la organización

de la naturaleza humana, tal como la encontramos en el individuo. De esta manera quedan excluidas toda historia de la filosofía y toda posible consideración de un “espíritu objetivo” en sentido hegeliano:

Partiendo de consideraciones psicológicas—de esta manera caracteriza Bratuscheck la concepción fundamental de la filosofía práctica en el “modelo orgánico de mundo”—la filosofía práctica esboza primero una imagen del mundo de los sentimientos e instintos, de este mundo interior de la razón práctica porque los conoce y ordena, la cual es libre en la medida en la que domina esas agitaciones subordinadas, permaneciendo ella misma siempre atada a su propia ley, a su propia orientación en el universo. De esta orientación fluyen todos los deberes y, como su cabal cumplimiento, todas las virtudes, a partir de lo cual crece y se desarrolla la comunidad moral.³²

Este interés psicológico antropológico en el seno de la filosofía romántica ya parece presagiar precisamente el naturalismo, aunque en esta época todavía pesan más los presentimientos y sentimientos de un cosmos orgánico. Henrich Steffens señaló la diferencia entre Fichte y Schelling, el tránsito de la moral fichteana a la filosofía natural de Schelling con las siguientes palabras:

Pero este mero presentimiento de una existencia divina más profunda no era el que me separó de Fichte; también en otra dirección ya se me había vuelto definitivamente un extraño: la división kantiana de la filosofía en teórica y práctica, la evidente falta de verdad de la primera, la hueca generalidad de la segunda, suscitaban una intensa aversión en lo más hondo de mi alma; pero el mundo, sometido al mecanismo de las categorías, conservaba, sin embargo, no sólo una realidad sensible, sino también, considerado teleológicamente, una más alta aunque secreta. También ésta la perdí a causa de Fichte.³³

De la misma manera que Steffens y Schelling garantizan la identidad de filosofía teórica y práctica siguiendo el método de la *cosmovisión*, así también en Trendelenburg es manifiesta la tendencia a reconducir la relación sistemática de filosofía y ciencias empíricas a un principio divino. Éste es el relato de Bratuscheck:

De este modo, al orientarse el espíritu más y más al ideal, la unidad del ideal, lo divino, constituye el centro de su aspiración; la religión es el núcleo más íntimo de toda moralidad, y la filosofía de la religión, por tanto, lo más granado de la filosofía práctica. Por consiguiente, si la ciencia siempre considera teóricamente la naturaleza infinita, sea inmediatamente, sea en la autoconciencia, o incluso como tarea práctica, y si todo saber vuelve a proceder prácticamente de la finalidad suprema de la vida, entonces necesariamente tiene que haber un vínculo íntimo entre todas las ciencias; por tanto, la filosofía, que tiene que producir este vínculo, no es una mera propedéutica para todas las ramas particulares del saber, sino la que tiene que penetrarlas todas; la enciclopedia de cada disciplina puede ser concebida sólo a partir del todo en su conjunto. Pero, por esto, la filosofía en cuanto ciencia tampoco puede tener en absoluto un método especial: todo saber tiene que ser edificado por la inducción a partir de la experiencia externa e interna y llevado a su perfección por la deducción a partir de los principios.³⁴

Las ciencias que proceden de modo inductivo deberían perfeccionarse “deductivamente” a partir de la instancia más general que es la filosofía, rezaba el cometido y el concepto de este sistema del saber. Pero incluso en el naciente neokantismo esta fórmula ya no fue comprendida, lo que fue motivo para preguntar “cómo llegamos a los principios supremos, a los inicios del camino deductivo”. Para los posteriores lectores de las *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*] o los *Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft* [*Elementos generales de la ciencia*] jamás fue

un problema entender el sentido del postulado de un método inductivo en las ciencias. Pero lo que se quedaron muy lejos de entender era la afirmación de una autonomía de la filosofía a causa de la actividad de su “perfección deductiva”: Alois Riehl, quien en el año de la muerte de Trendelenburg hizo la pregunta anteriormente mencionada, pone ejemplarmente en claro la razón por la cual ya no se podían seguir en el neokantismo los razonamientos de Trendelenburg y con ello aduce a la vez una razón esencial que explica por qué éste debía ser olvidado tan pronto:

O llegamos a ellos [los principios, a partir de los cuales puede iniciar la deducción, KCK] por el recurso inductivo de la ciencia de la naturaleza o por *inspiración* directa. No hay lugar para una tercera alternativa. En el primer caso, la filosofía tendría sólo la tarea de dejar atrás otra vez, pero en sentido opuesto, el camino de la ciencia empírica: ella sería la ciencia empírica inversa. Pero por lo menos tendría que quedar en duda la posibilidad de que tuviera el alto significado que con razón se le atribuye. En el segundo, tendríamos de nuevo ante nosotros la filosofía, intrínsecamente irrealizable, de la contemplación intelectual.³⁵

Así están las cosas, tanto en Von Berger como en las *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*] de Trendelenburg.

El basamento de este edificio sistemático ya no lo constituye un yo que se pone a sí mismo, pues en el marco del movimiento romántico tardío el peso se desplaza más bien hacia una filosofía de la religión que no sólo constituye el elemento final que corona el sistema sino a la vez determina la actitud fundamental de este modo de filosofar en la cuestión del concepto y la experiencia de Dios. Pero lo nuevo en este desplazamiento reside al mismo tiempo en un elevado interés en la multiplicidad de lo real y su investigación inductiva. Reside, finalmente, también en la bien notada deducción sucesiva que, partiendo de ese “modelo orgánico de mundo”—inmune a todo empirismo, positivismo y escepticismo—, concibe la esencia de toda experiencia como la esencia de Dios. El “modelo orgánico de mundo”, que coloca la idea de Dios en la cima de su cosmovisión, ha encontrado—en Von Berger como parte del sistema, en Trendelenburg tampoco sin una propia parte del sistema—su paz con el mundo actualmente existente. Entre los hallazgos de las ciencias particulares y esta instancia divina hay apenas un vínculo todavía muy flojo que se reduce sólo a un sentimiento de esa unidad. Ciertamente, ciencia y cosmovisión están completamente correlacionadas, pero la correlación en cuanto tal ya no se puede aprehender racionalmente.

2. EL NUEVO OBJETO DE LA LÓGICA Y LA IDEA DE LA TEORÍA DE LA CIENCIA

Las ciencias experimentan con éxito sus propios caminos peculiares—escribió Trendelenburg en 1840 en el prólogo de las *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*] y, formulando sus propias intenciones, añadió críticamente—pero parcialmente, sin dar una razón más precisa del método, porque están orientadas a su objeto y no al proceso. La lógica tendría aquí la tarea de observar y comparar, elevar lo inconsciente a la conciencia y concebir lo diferente en su origen común. Si no considera con cuidado el método de las ciencias particulares, la lógica necesariamente tiene que fallar su meta, porque entonces no tiene un objeto definido que le sirva de orientación en las teorías científicas.³⁶

Esta situación filosófica está caracterizada evidentemente por una proporción completamente peculiar entre la lógica y las ciencias, pues de una manera completamente

clara se reconoce aquí como justificado y con fundamento en la cosa el hecho de que las ciencias particulares tomaran sus propios caminos, mientras que, por lo que se refiere a la teoría lógica, se había presentado al mismo tiempo la situación en la que uno se ha de buscar nuevos criterios, nuevos campos de objetos y nuevas intencionalidades, para “en general, poder orientarse todavía entre estas teorías científicas”.

“Lógica y metafísica como ciencia primera [¡en singular!, KCK]” titula Trendelenburg su primer capítulo, incluido como nuevo desde la segunda edición en 1862 de las *Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas]* y sumariamente prospectivo, y dice:

En el sentido de método diferenciado se habla ahora del método particular propio de las ciencias particulares, de la lógica de las matemáticas, de las ciencias naturales, de la jurisprudencia. Con todo, en los diferentes métodos sólo se hace patente el pensamiento uno que de modo polimorfo siempre se ajusta suavemente al objeto con el fin de aprehenderlo. En las diferentes ciencias se brinda al pensamiento uno sólo un estímulo para que siempre invente nuevas técnicas a las que el objeto se tiene que entregar prisionero [...] Cuando llamamos método el camino para producir necesidad o el camino para acercar el conocimiento a la necesidad o el camino para medir el grado de aproximación a la necesidad, entonces el método hace ciencia la ciencia. Y cuando los métodos se manifiestan precisamente en el objeto de las ciencias, pero no están dados en él, sino tienen su fundamento común en el pensamiento que amasa el objeto, entonces esto nos pone la tarea de buscar y rebuscar su origen en la esencia misma del pensamiento.³⁷

Las *Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas]* de Trendelenburg comparten por completo la alta estima de lo empírico y el interés en los métodos, los principios y los conceptos que tienen las lógicas de Ritter, Twisten, Braniss, Vorländer y George, todos ellos discípulos de Schleiermacher, pero se diferencian completamente de éstas en la valoración de las posibles funciones de un pensamiento especulativo: aunque nunca quieran anticiparse a la experiencia, aquéllos desarrollan, a partir de la conciencia, sus propias categorías lógicas o de una manera completamente formal o de un modo especulativo deductivo aproximándose en ocasiones incluso a Hegel, mientras que Trendelenburg se propone como meta aprender de las ciencias en vez de aleccionarlas.³⁸ Si con toda claridad se reconoce que en aquéllos las categorías lógicas tienen su origen en la “doctrina fichteana de la ciencia”, éste ha abandonado por completo el modo filosófico autónomo de fundamentar y puesto en su lugar una “teoría de la ciencia” o *noción* de la ciencia que procede de los problemas particulares. Trendelenburg reconoce todas las ciencias particulares en cuanto tales, en la medida en que las constituye un campo de objetos propio, y sólo entonces reduce al “pensamiento uno” los métodos aparentemente autónomos de esas disciplinas científicas, de tal manera que ahora puede decir: “De esta manera, cada ciencia conduce a la lógica, a la investigación del pensamiento, que al conocer produce las ciencias”.³⁹

Mientras Heinrich Ritter, por ejemplo, criticaba a Schleiermacher, porque éste no había estatuido normas realmente positivas para el trabajo científico, sino hecho “mera” crítica del conocimiento,⁴⁰ la reformulación de la lógica hecha por Trendelenburg tiende a investigar el “pensamiento”, tal como las ciencias lo practican de hecho: “La lógica tiene que convertirse en una metafísica de las ciencias reales [¡!, KCK] en la medida en que

tenga que comprender los principios reales de las mismas, con el fin de comprender el acto de pensar en el terreno de dichas ciencias y, mediante esto, llegar a ser la verdadera lógica”.⁴¹ Por medio de un regreso de la teoría lógica a los lazos que la relacionan con los métodos científicos debe contrarrestarse la autonomización de la lógica, que Trendelenburg reprocha a los hegelianos, con respecto a las ciencias, pero también incluso con respecto al saber. Segundo, el hecho de que varias ciencias—incluidas las históricas, que más tarde fueron llamadas “ciencias del espíritu” frente al hecho de que la lógica se orientara anteriormente por la matemática y las ciencias naturales—debieran convertirse en el campo de objetos de la reflexión lógica, ya anticipa en lo especial la *Logik der Geisteswissenschaften* [Lógica de las ciencias del espíritu] de Dilthey, que, por los estímulos esenciales que recibió de ellas, es deudora tanto de la concepción de Trendelenburg como de la concepción de Schleiermacher de una “ciencia central”,⁴² que la filosofía debe llegar a ser, pero presentándose al mismo tiempo sólo como un aspecto parcial del programa más comprehensivo de una nueva disciplina científica: la “teoría de la ciencia” en cuanto instancia que convierte en su objeto propio los contenidos lógicos y metafísicos fundamentales de las ciencias:

si todas las ciencias en su conjunto señalan aquí la lógica y allá la metafísica como la ciencia de lo general, lo que es su presupuesto, entonces aquella ciencia que quiera captar la ciencia en su esencia y ser *teoría de la ciencia* [cursivas de Trendelenburg, KCK] tendrá necesariamente que abarcar conjuntamente la lógica y la metafísica. Sólo a partir de ambas relaciones se puede entender la posibilidad interna del saber y captar el pensamiento en su aspiración al saber.

La “teoría de la ciencia”, la “lógica en el sentido más amplio”, se convierte en una nueva “*philosophia fundamentalis*” (Trendelenburg), en una ciencia de los “conocimientos generales sobre la conformación y el valor como también sobre las condiciones del progreso e influencia de las ciencias” (Dühring, 1878).⁴³

Trendelenburg es el primero que lanza en 1862 el término “teoría de la ciencia” (*Theorie der Wissenschaft*), en el sentido que estamos considerando, al debate filosófico y define las condiciones que le son propias. Su discípulo Dühring no es el primero que lo usa en 1878 en su forma contracta (*Wissenschaftstheorie*), como supone Alwin Diemer, puesto que también esta forma contracta ya es de uso corriente por lo menos desde 1875 y se remonta a las *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas].⁴⁴ El “sobrio romántico” Trendelenburg, como lo llama Rosenkranz, concibe una ciencia nueva como unidad de lógica y metafísica. La teoría de la ciencia se orienta en primer lugar—como ni los positivistas querrán reconocerlo ni evidentemente lo ha sabido Jürgen Habermas al afirmar en *Erkenntnis und Interesse* [Conocimiento e interés] que una teoría de la ciencia perdería, en principio, el sentido de lo esencial—a la esencia de ciencia y cosa en la unidad inquebrantada de lógica y metafísica.⁴⁵ La teoría de la ciencia está obligada a hacer esto porque toda pretensión a la verdad en las ciencias particulares presupone una identidad de ser y pensar. Sólo si en principio es posible una adecuación entre éstos, puede su saber concebirse como tal. Está diametralmente opuesto a las afirmaciones e intereses, negados positivamente, de Habermas precisamente el interés de esta teoría

de la ciencia en querer reconciliar el fundamento que es la filosofía de la identidad con el hecho de la naciente multiplicidad del saber meramente positivo. Y aquí es una condición específicamente romántica preguntar cómo—para consuelo, por decirlo así, de toda visión meramente intelectual—es posible establecer una unidad entre el pensar en principios, propio de la filosofía, y un modo enciclopédico universalista de ver lo real y, por tanto, de ver también las instancias científicas, que toman a su cargo el tratamiento de lo real. Conocimiento e interés, pensamiento a partir de principios, multiplicidad de la realidad y la “cosmovisión orgánica” deben constituir una nueva síntesis en esta nueva disciplina.

La integración del saber en la filosofía sucede en esta nueva disciplina en niveles completamente diferentes: en las disciplinas de la fundamentación, en la medida en que la lógica se extiende a causa de la inclusión del problema de la percepción y del saber psicológico en la teoría del conocimiento; en la teoría de las ciencias, en la medida en que se convierten en objeto de la lógica los métodos de las ciencias particulares que de hecho trabajaban de modo autónomo; pero luego también en las ciencias filosóficas superiores en las que una nueva valoración de lo empírico supera el anterior constructivismo del pensamiento especulativo y lo eleva a la materialidad de la investigación científica.

El aristotelismo de Trendelenburg camina estrechamente unido con su trabajo en una reforma de la lógica: dos opiniones secundarias están aquí en mutuo contraste. Una de ellas dice que los discípulos de Trendelenburg se habían mantenido lejos de todos los influjos neokantianos, mientras que Werner Jaeger, diametralmente opuesto a la opinión de Rothacker, habló de una “semejanza interior de la situación histórica” en la que surgió el criticismo kantiano y la filosofía fue elevada a ciencia por Aristóteles, para dar a entender con ello que también la respectiva “reanimación, que terminó en formalismo”, de ambos pensadores acabó siendo igualmente infructuosa.⁴⁶ Mientras Rothacker piensa en la metafísica y las éticas de Aristóteles, cuya influencia en Dilthey o Brentano puede haber tenido presente, recalcando por tanto la oposición a la reanimación del criticismo kantiano, es completamente correcto el juicio de Werner Jaeger cuando dice que Aristóteles ha sido el único pensador griego con quien Kant ha podido discutir “de igual a igual”. Pues el aristotelismo del siglo XIX se puede entender también como aspecto parcial de un interés que, por un lado, llevó a los diferentes intentos de los años veinte y treinta del siglo XVIII de llevar a cabo una reforma gnoseológica de la lógica, mientras que, por otro, como en el caso de Trendelenburg, orientado menos sistemáticamente, se intentó el enlace histórico con la lógica y psicología aristotélicas. Y la problemática psicológico-lógica fue en ambos casos la ocasión que propició tal evolución.

Dondequiera que, como sucede actualmente en la mayoría de los casos, se valore este aristotelismo preponderantemente en virtud de sus méritos filológicos, ahí se corre el riesgo de que caiga en el olvido el mérito sistemático de Trendelenburg; pero donde quiera que, como fue el caso en todo el siglo XIX, fueron efectivos estos méritos sistemáticos, ahí la psicología y la lógica aristotélicas se convirtieron en propedéutica a los modernos tratados sistemáticos de los problemas. Y sólo en este sentido se mantiene

en pie también la analogía indicada por Jaeger: lo que quedó demostrado en Kant por medio de las formas de la percepción y los conceptos, y sirvió para la fundación de conocimiento, experiencia y ciencia, eso tuvo su paralelo en la filosofía aristotélica porque, en los escritos lógicos del *Organon*, los presupuestos del pensamiento fueron tratados como una unidad de elementos lingüísticos, gramaticales y lógicos. Sólo el curso elemental de filosofía pudo tomar arbitrariamente a Kant o Aristóteles como punto de partida, del mismo modo en que también el “influjo efectivo” de Trendelenburg en el neokantismo permaneció limitado preponderantemente a tales regiones. En cambio, la unidad de la “cosmovisión orgánica”, sostenida por el concepto de finalidad, la comprensión de la naturaleza y el modelo de sociedad, concebidos por Trendelenburg de acuerdo con la lógica orgánica, no se pueden interpretar como “aristotelismo” del mismo modo en que tampoco las convicciones de la cosmovisión neokantiana pueden tener su punto de partida simplemente en Trendelenburg. Eran demasiado poderosos los orígenes románticos de la cosmovisión de Trendelenburg, pero demasiado poco forjada la elaboración teórica de esta cosmovisión, como para que hasta en este estado hubiera podido influir efectivamente en la fundación de una tradición. De manera suficientemente clara, él también critica incluso al mismo Aristóteles en la *Geschichte der Kategorienlehre [Historia de la doctrina de las categorías]*—o por lo menos se mencionan los linderos entre el aristotelismo y la “cosmovisión orgánica”—: “En la filosofía actual es natural preguntar qué proporción guardan las categorías en relación al espíritu divino, el cual, según la metafísica, se piensa a sí mismo y ningún objeto extraño puede ejercer señorío sobre él. No tenemos derecho a interrogar de este modo a Aristóteles o, por lo menos, a esperar una respuesta a esta pregunta”.⁴⁷ La “cosmovisión” de Trendelenburg sigue siendo la del romanticismo, pero su aristotelismo era la parte de su filosofía que estaba auténticamente “a la altura de los tiempos”.

Sin embargo, “el empirismo especulativo” (Stammler)⁴⁸ o, mejor, “autóctono” (K. Gründer)⁴⁹ de Trendelenburg traza, también en este respecto, una cierta línea divisoria a la analogía neoaristotélica-neokantiana: mientras la filosofía trascendental, cuyo “subjetivismo” Trendelenburg atacará con la mayor vehemencia posible en su debate con Kuno Fischer, recurre a las operaciones del sujeto cognoscente (véase el capítulo v.2) al analizar el conocimiento, el aristotélico se propone como blanco los “juicios no-subjetivos”, pues cada juicio lógico se refiere

siempre a una actividad real o a la actividad de una sustancia, y no puede ser comprendido sin esta copia en lo real. A menudo se ha tratado de definir el juicio de un modo puramente lógico, en la medida que uno se mantiene dentro del mundo de los conceptos; pero no basta con semejante explicación [...] Un simple ejemplo puede ilustrarlo. El lenguaje, de acuerdo con el criterio de la morfología, concibe la frase “relampaguea” como un juicio sobre una actividad originaria. Esta actividad se vuelve sustancia en el concepto de relámpago, y las propiedades exteriorizan la sustancia. El concepto se manifiesta en predicados, como, por ejemplo, el relámpago ilumina, serpentea, etc. Así sucede siempre desde el origen; sólo que nosotros raramente deducimos a partir de actividades primarias, porque siempre lo hacemos a partir de la actividad de los sujetos.⁵⁰

La conjetura ontológica de la lógica de Trendelenburg entra en conflicto precisamente

con aquellas aspiraciones a la unidad en la evolución de esta disciplina que en su conjunto—sigan a Fichte, Fries, Herbart o Schleiermacher—se remontan a la síntesis del sujeto trascendental y, con esto, a la *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura]; el aristotelismo, por el contrario, es una preparación al positivismo—ya que los principales positivistas alemanes de los años setenta y ochenta del siglo XIX: Dühring, Laas, Riehl, Paulsen, Vaihinger, han sido sin excepción discípulos o por lo menos discípulos de los discípulos de Trendelenburg—.

Cada concepto tiene como base un juicio: en esta tesis, Trendelenburg se adhiere incluso, de manera completamente directa, al alegato del empirista O. F. Gruppe, quien especialmente en su escrito de 1834 *Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrhundert* [Inicio de una nueva época de la filosofía en el siglo XIX] había abogado por una refundación de la filosofía que recibiera su orientación de Bacon y siguiera el método de las ciencias de la naturaleza. También este hecho tiene su análogo en el hecho de que el empirismo entrara en campaña, ciertamente desde puntos de partida completamente diferentes pero siempre dirigidos contra un idealismo alemán entendido como “escolasticismo”. El neoaristotelismo está aquí mucho más cerca de Bacon que de la escolástica. Los conceptos, que han de reconducirse a sus respectivos juicios, no permiten “construcciones” ni doctrinas del juicio y el concepto deducidas puramente según el método de la lógica formal o a partir de la autoconciencia, sino requieren que todas las categorías se tomen de sus respectivos ámbitos de objetos. Doctrina de las categorías o “doctrina de la ciencia”, empirismo al alza, es decir, positivismo o apriorismo: tales son, pues, las alternativas que tiene el pensamiento de la teoría de la ciencia en el siglo XIX.⁵¹

Todavía hay otro aspecto en el que se pueden constatar coincidencias entre el neoaristotelismo y el neokantismo: cuando Friedrich Albert Lange saludó el libro de Cohen *Kants Theorie der Erfahrung* [Teoría kantiana de la experiencia], observando que de ahora en adelante, después de la filología neoaristotélica practicada por Trendelenburg, se podría llegar a debatir del mismo modo con la filosofía kantiana,⁵² quedó señalada la segunda herencia, además de la primera que era la reorientación de la lógica, que debía adir el neokantismo: el método histórico-filológico de abordar los problemas filosóficos. Trendelenburg no había sido uno de los primeros en celebrar seminarios de ejercicios⁵³ en filosofía: en la época postidealista, él fue también uno de los primeros en esperar que la recepción intensiva de un clásico de la filosofía diera aquel estímulo que no era capaz de dar la filosofía de su tiempo. Ya en 1833 apareció su edición comentada de la psicología de Aristóteles, tres años después *Elemente der Aristotelischen Logik* [Elementos de la lógica aristotélica], que en 1892 ya llevaba nueve ediciones y que desde 1842 constituía, junto con el volumen *Erläuterungen* [Dilucidaciones], el manual de filosofía oficial prusiano.⁵⁴

Trendelenburg no ha escrito una lógica en el sentido tradicional del término, no ha publicado una psicología ni tampoco una pedagogía, aunque precisamente estas materias constituyeran el contenido principal de su actividad docente y él ejerciera su influjo sobre

todo por medio de sus clases en dichas asignaturas.⁵⁵ No como autor filosófico, sino como profesor durante muchos años en la máxima universidad alemana, como rector de ella en repetidas ocasiones y, sobre todo, como ministro prusiano del culto e “inspector escolar”, Trendelenburg, como lo ha dicho el pedagogo reformador Peter Petersen, ha “dominado toda una vida la Universidad de Berlín” y “podido someter ampliamente a su influjo el sistema educativo prusiano”.⁵⁶ Cuán poco de esto nos haya sido transmitido en forma de escritos impresos, cuán poco atinadas puedan, por tanto, ser también las caracterizaciones que lo califican simplemente de aristotélico y lo conocen sólo como crítico del hegelianismo, puede medirlo comparativamente el hecho de que él y su discípulo Bratuscheck tuvieran una participación decisiva en la institución del examen adicional en filosofía, el así llamado “*Philosophicum*”, para los candidatos a ocupar puestos docentes,⁵⁷ el hecho de que sus *Elementa Logicae Aristotelicae* [*Elementos de lógica aristotélica*] ayudaran a conservar (desde 1825) la asignatura especial “*Philosophische Propädeutik*” [“Propedéutica filosófica”], el hecho de que en Prusia cada diploma de bachillerato contuviera una nota certificando “que el bachiller estaba familiarizado fehacientemente con los elementos de la psicología y la lógica”, el hecho, finalmente, aunque no dispongamos de ninguna publicación significativa de Trendelenburg en pedagogía, de que su radio de influencia se extendiera hasta alcanzar a Ernst Laas, quien quiso que se hiciera una “escuela de pensamiento” a partir de la composición literaria en alemán, determinando con esto el método de la clase de composición literaria,⁵⁸ a Jürgen Bona Meyer, quien fungió como líder en la reforma liberal de la escuela y la universidad, y sobre todo también a Dilthey, a quien a su vez se remonta uno de los movimientos pedagógicos más importantes del siglo XX.⁵⁹

Una tesis de doctorado, *Geschichte des Philosophieunterrichts und der philosophischen Lehramtsprüfungs* [*Historia de la clase de filosofía y del examen de docencia en filosofía*], escrita en 1959 en la Universidad de Munich, ha constatado en todo caso la relación de causa-efecto que hay entre la concepción de la filosofía que tenía Trendelenburg y el sentido de una propedéutica filosófica orientada de acuerdo con la teoría de la ciencia:

La filosofía significaba para él [Trendelenburg, KCK] la “fuerza unificadora en el organismo conjunto de las ciencias”; cuando “no se despierta y cultiva a tiempo el sentido de la filosofía”, entonces necesariamente “se vuelve cada vez mayor la desorganización de las disciplinas particulares” [...] La lógica era para él la disciplina filosófica fundamental, el vínculo común “igualmente necesario por vital que mantenía unidas todas las disciplinas” [...] En ella también se manifiesta de la manera más clara posible el poder que tiene la filosofía para definir y unificar.⁶⁰

La *Theorie der Wissenschaft* [*Teoría de la ciencia*] de Trendelenburg tenía la intención de servir como preparación para el estudio de las ciencias particulares y, así, como orientación previa en la escuela y la universidad. La teoría de la ciencia es también propedéutica filosófica: los *Elemente* [*Elementos*] y los *Erläuterungen zur Aristotelischen Logik* [*Comentarios a la lógica aristotélica*] sirven de introducciones generales a la ciencia en gimnasios y universidades.⁶¹ Si el problema del saber ya había

destruido, según Von Berger, o por lo menos hecho muy cuestionable, la unidad del sistema, entonces este problema alcanza una autonomía tan amplia que surge una nueva disciplina que se encarga de él. La multiplicidad del saber empírico, que efectivamente desacreditó a la filosofía de la naturaleza, y había conducido a la ininterrumpida fisión de la facultad de filosofía, también ayudó a fundar la teoría de la ciencia. El mismo problema que hoy se discute como “diluvio de estímulos”, causado por la televisión y los nuevos medios masivos de comunicación, fue abordado ya en el siglo XIX, desde finales de los años veinte, como un “sobrecargar” a los alumnos con la nueva multiplicidad del saber.⁶² Se puede rastrear una línea ininterrumpida que pasa por la idea que tenía Trendelenburg de una teoría de la ciencia hasta llegar a Von Berger y otros que abandonaron el constructivismo de la filosofía idealista para dejar que el saber positivo hiciera valer plenamente sus derechos.

Pero la teoría de la ciencia se volvió disciplina filosófica precisamente ahí donde la originariamente más antigua necesidad de unidad de la filosofía topó con lo nuevo que residía en la especialización y acumulación del saber: en cuanto intento de mediación entre pluralidad y unidad—dicho filosóficamente: entre filosofía idealista de la conciencia y ciencias empíricas—, la teoría de la ciencia elabora las aporías filosóficas de la época de los sistemas. Su principio en esto es ante todo la fundación lógica,⁶³ porque sólo a partir de aquí, superando la controversia de los sistemas, parece que se puede reconstruir la unidad del saber.

El movimiento lógico del siglo XIX, uno de cuyos principales iniciadores es Trendelenburg, aún tenía que vencer otra dificultad, igualmente nueva, que también fue resultado del nuevo saber: la dificultad de delimitar la lógica respecto de la psicología, pues precisamente en la medida en la que la lógica trató realmente de incluir su nuevo objeto, los métodos y procesos cognoscitivos de las ciencias particulares, en esa misma adquirió una función crítico-cognoscitiva que iba más allá del ámbito de la lógica tradicional. Ésta es también la lección que se saca del fracasado proyecto sistemático de Von Berger: en la relación preliminar a la segunda parte de su sistema—notablemente, pues, precisamente antes de exponer la doctrina filosófica de la naturaleza—concede, “por una parte”, que “aún no ha sido encontrado el único sistema posible”, y “por otra, que en general hay que considerarlo un ideal”, pretendiendo haber dado con esto la razón por la cual no eligió una exposición según el método de la historia natural, sino más bien—entre otras cosas, también “por mor de una mayor claridad”—una que empezara con las “esferas elementales de la física”. Pero lo que hasta entonces parece ser sólo un problema de exposición, en realidad se manifiesta como un problema material:

Finalmente, quiero hacer notar, por lo que atañe a la continuación de este trabajo, que el próximo tercer volumen estará dedicado, en parte, a investigaciones antropológicas y, en parte, a investigaciones psicológicas, que he continuado haciendo, de tal manera que trataré de compensar por medio de estas últimas las carencias de la primera parte (que, por cierto, todavía podrá ser leída con provecho como una introducción general al sistema de la filosofía) y de dilucidar, tan exhaustivamente como efectivamente lo ameriten, las preguntas más importantes sobre el comienzo cronológico y la progresiva evolución del conocimiento.⁶⁴

También las investigaciones psicológicas entran en lugar del construccionismo. Erich von Berger, que temporalmente había sido en Kiel sólo profesor de astronomía y, además, había sido estudiante de Gauss en Gotinga, se encontró ahora, como sucesor de Reinhold y profesor de filosofía, en la situación de un escéptico que no podía poner plenamente su confianza en una fundamentación de la filosofía que tuviera como punto de partida el pensamiento puro: el reclamo de tener un carácter absoluto, propio de las anteriores ideas de sistema, es atacado primero por medio del problema del saber, pero luego también por medio de una problematización, que partía especialmente de la antropología y la psicología, de aquel yo tan seguro de sí mismo en sus orígenes. En lugar de las deducciones y construcciones entra ahora la pretensión más modesta de las investigaciones psicológicas o lógicas. El “pensamiento puro” pierde su certeza como principio rector y método del trabajo filosófico en la medida en la que su carácter de “facultad humana” se vuelve sospechoso para las ciencias particulares. La antropología y la psicología son ante todo las que ponen en tela de juicio el sentido y la verdad contenida en esta pretensión, mientras que, por otra parte, estas ciencias ofrecen al mismo tiempo un nuevo saber empírico para entender la estructura dinámica del alma y del yo:

Pues con mucha facilidad, nos lo enseña la historia de los sistemas, el espíritu humano perdió el equilibrio espiritual en virtud del acicate que es el divino placer de conocer, y sus repetidas experiencias de desorientación aún no han aleccionado de manera suficiente al impaciente, denodado luchador, ni podido protegerlo de nuevos peligros. Así, aquí se pierde en un empirismo sin ideas que sin siquiera pensar sería, sin embargo, capaz, por decirlo así, de tener pensamientos y conceptos, y allá en una altanera trascendencia y en una construcción apresurada de castillos de naipes que puede echar por tierra el mínimo soplo de viento.⁶⁵

Y, evitando tanto el “empirismo sin ideas” como la “altanera trascendencia”, en otro texto se dice:

Pero por lo que atañe al método que se ha de seguir en nuestra ciencia [la psicología, KCK], en todas las ciencias, como ya se recordó anteriormente, hay, pues, finalmente sólo uno bueno y verdadero, cuyo aspecto externo puede ser diferente precisamente a primera vista, pero cuya naturaleza interna es, sin embargo, la misma en todas partes [...] ¡Cuánto se ha de encontrar, dirimir y precisar todavía en la psicología, incluso ahora! También ella, en cuanto ciencia natural, tendrá que proceder entonces como todas las demás y partir, por tanto, de la observación pura, para proceder después a formular leyes. Pues por más diferentes que puedan ser las ciencias [por su objeto], su punto de partida, por una parte, es siempre el mismo: a saber, percepción, visión o contemplación inmediatas; y, por otra, su meta final es también siempre la misma para todas: invariante concatenación evidente y eterna en una idea comprehensiva y explicativa.⁶⁶

La transformación de la lógica en “teoría del conocimiento” marca con exactitud el punto en el que el saber empírico, procedente de la psicología, la fisiología y la antropología general, entra en acción en la antigua fundación de la filosofía según el método de la filosofía fundamental. La autonomía de las deducciones respecto del yo se vuelve obsoleta y las nuevas ciencias auxiliares de la filosofía la obligan a tomar parte, a ella que antaño era capaz de realizar una fundación por sí sola y con sus propias fuerzas, en el saber adquirido por medio del método inductivo. Se abre a lo empírico, echa mano de las cosas, y en este evento apenas habría algo que resaltar de manera especial si no se

hubiera tratado de alguien que no se había atendido a la idea y al concepto de la unidad del saber y de las ciencias dadas de hecho: Trendelenburg se ganó el mérito de haber sido el primero en señalar en esta dirección y oponerse así con su propio concepto de síntesis a la sustitución de la filosofía por las ciencias:

En cuanto teoría de la ciencia, esta síntesis tiene que entrar en los principios que son patrimonio común de todas las demás ciencias y que dicha síntesis recibe sólo de ellas; esta síntesis, sin embargo, no puede seguir su ejemplo en el sistema filosófico de las disciplinas, pues debe darles un fundamento seguro y trazar el plano de su construcción. En cuanto escrutinio del pensamiento subjetivo, la lógica se convierte en el sistema genético en una parte de la psicología; pero en cuanto doctrina del conocimiento, en cuanto teoría de la ciencia, debe fungir como guía que indica el camino no sólo a la psicología sino también a las ciencias que la preceden [...] Por más que la filosofía, si consultamos la historia, haya surgido en unión con las demás ciencias, hace mucho, sin embargo, que, a causa de la división del trabajo, se ha disuelto esta unión, y la filosofía encuentra ahora las ciencias particulares en la situación de dispersión y en la forma que por sí mismas se han dado. La lógica y la metafísica tienen materia de estudio en las ciencias particulares; en éstas encuentran ambos métodos y primeros principios dados y tienen la tarea de investigar su origen y su unidad. Mediante esta captación de las fuentes comunes, mediante esta mutua regulación y emulación se genera el patrimonio filosófico y brotan entonces aquellos gérmenes que en la evolución del sistema se convierten en los primeros principios de las disciplinas filosóficas reales. De este modo, las ciencias particulares, en sus respectivas conformaciones históricas, son precisamente el presupuesto de la ciencia fundamental, lógica y metafísica, pero de ésta proceden las disciplinas filosóficas y su respectiva articulación. La lógica y la metafísica, pues, no se adelantan a las disciplinas filosóficas, sino recurren a las empíricas. En este sentido, la filosofía no es una ociosa repetición de las ciencias especiales ni un extracto enciclopédico de las mismas, sino, basada en la lógica y la metafísica, que son la filosofía fundamental, un perfeccionamiento del correspondiente conocimiento que tiene el género humano, en la medida en la que, concentrada en la idea de todo el conjunto, pone en vigor los principios filosóficos en la organización de lo particular concreto y genera o condiciona los principios de lo particular concreto subordinado.⁶⁷

3. LA DESTRUCCIÓN DEL “PENSAMIENTO PURO” Y EL PROBLEMA DE LA CARENCIA DE PRESUPUESTOS

Trendelenburg desarrolló la crítica del pensamiento puro a partir de la crítica del concepto de negación. El tristemente célebre comienzo de la lógica hegeliana, que obtiene el concepto del devenir a partir del concepto del ser y del concepto de la nada—lo que, según Trendelenburg, está en “flagrante” contradicción con “el sentido común”—,⁶⁸ plantea la cuestión, completamente de principio, de averiguar si la lógica puede iniciar, en general, sin tener ningún presupuesto. Al citar a Hegel: “El inicio es lógico puesto que debe llevarse a cabo en el elemento del pensamiento que es libre para sí, en el saber puro”,⁶⁹ Trendelenburg duda de que sea posible, careciendo de cualquier intuición y materialidad de la representación, independientemente de cualquier contenido que el pensamiento haya podido obtener por el camino de la intuición, lograr un pensamiento puro, el ser puro o incluso la nada pura. “Del ser puro, que evidentemente es una abstracción, y de la nada, que es evidentemente otra abstracción [...] no puede brotar todas las veces con originaria espontaneidad el devenir, esta intuición concreta, señora de la vida y la muerte”.⁷⁰ El devenir—la construcción de este concepto—descansa en Hegel únicamente sobre el principio de negación. Ésta puede significar o negación lógica u oposición real, en donde la primera posibilidad tiene evidentemente que volver

completamente inexplicable el paso de la nada al devenir.⁷¹ La oposición real, por el contrario, significa edificar una oposición con los contenidos materiales de la representación y determinarla a la vez como negación, y ambas cosas han de llevarse a cabo conceptualmente en el mismo proceso. Pero, sin ninguna intuición, ¿cómo es posible pensar la oposición material postulada? ¿Cómo puede un movimiento infringir esta oposición real, simple, y, luego, en cuanto “negación”, echar a andar un proceso? Tal es el tenor de las dudas y objeciones que llevan a Trendelenburg a concluir que en la génesis completa de los conceptos hegelianos se trata de meras subrepciones: “El concepto opuesto (el factor negativo) se obtiene en otros pasajes mediante una intuición que se adelanta, se infiltra, tal como ésta ya lo hiciera en la comparación que reflexiona. En los instantes más decisivos arrastra consigo el pensamiento puro y lo lleva a donde jamás podría llegar por sí solo”.⁷²

En oposición a la crítica hegeliana banal, que se cierra a sí misma todo acceso conceptual a la comprensión de la dialéctica al aferrarse a la validez absoluta del principio de contradicción, Trendelenburg aspira con toda entereza a la “pureza” (subrepticia) de este pensamiento, al que se le ha de comprobar cabalmente hasta qué punto ya ha asentado sus premisas: “El pensamiento abstracto ignora ciertamente la imagen del movimiento espacial, pero furtivamente convierte esta intuición concreta en su vehículo”.⁷³ Al precepto metodológico de dibujar primero un triángulo para que luego quede clara la aprioridad de los axiomas corresponde la directriz y premisa hegeliana: comenzar primero con el pensamiento dentro de las formas de la dialéctica y descubrir luego que la dialéctica está capacitada para llegar a semejante pensamiento puro.⁷⁴

Para elaborar el pensamiento puro—dice Trendelenburg también en su *Geschichte der Kategorienlehre* [*Historia de la doctrina de las categorías*]—, se purifica primero de todo contenido. Se separa lo accidental; el pensamiento no presupone nada; sólo se tiene a sí mismo, pero a sí mismo en toda su fuerza. De la lógica, que produce las categorías, se exige, en contraposición a todas las intuiciones, incluso a las representaciones geométricas abstractamente sensibles, que se retire al pensamiento puro, lo sujete y se mueva en él.⁷⁵

En *Enzyklopädie* [*Plano de la enciclopedia*] de 1830, a cuyo parágrafo 78 remite Trendelenburg en este pasaje que hemos citado, Hegel había equiparado este postulado de la carencia de presupuestos (“el dudar de todo”) con la “decisión de pensar puramente”,⁷⁶ desatando con este concepto las polémicas, especialmente contra su lógica, cuyo método fue caracterizado en adelante como “carente de presupuestos” en lugar de serlo como dialéctico. Este concepto, no obstante, puede muy bien ser más antiguo: por ejemplo, ya en 1829, I. H. Fichte, en su escrito *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie* [*Contribuciones para la caracterización de la filosofía más reciente*], ya había usado el concepto de “carencia de presupuestos” en el sentido de que Descartes, “a partir de la absoluta carencia de presupuestos”, había fundado el “pensamiento puro” en un “acto de abstracción filosófica que abstraía de todo lo dado previamente”.⁷⁷ Al principio, este concepto tenía aquí—como también en Hegel—un sentido completamente *positivo*, que podía significar—como en I. H. Fichte—que Descartes habría roto con la tradición y, en esa medida, pensado “libre de presupuestos”.

Pero la palabra, en todo caso, es más antigua que el sentido del concepto que convirtió esta expresión en término filosófico: antes de que a finales de los años 1830 lo asuman, primero, I. H. Fichte⁷⁸ y, después, Trendelenburg, en cuanto protagonista más importante de la disputa, en su polémica contra Hegel, otro crítico de Hegel emplea ya en 1836 este concepto con el fin de caracterizar la época completa del idealismo alemán: Friedrich Eduard Beneke en su escrito polémico “Unsere Universitäten und was ihnen Noth tut” [“Nuestras universidades y lo que les hace falta”]. Beneke critica en dicho escrito un “prejuicio dominante en la época [...] el cual, ya desde Reinhold, pero más todavía desde Fichte”, habría consistido “en la posibilidad y necesidad de deducirlo todo a partir de lo vacío y libre de presupuestos”, al que también Schleiermacher habría hecho algunas concesiones; después habla en otro pasaje de su libro incluso de una “libertad de presupuestos llena de presupuestos” en su “Dialéctica”.⁷⁹

La expresión “libertad de presupuestos” denota positivamente en este contexto lo mismo que la expresión “pensamiento puro”; pero hacia finales de los años treinta del siglo XIX adquiere un creciente sentido polémico, para convertirse después, durante los años cuarenta, incluso en un eslogan en la crítica de la filosofía especulativa. ¿Carencia de presupuestos o teoría de la ciencia?, tal era el tenor de la alternativa antes de la Revolución de marzo de 1848; en ese tiempo chocaron entre sí dos concepciones de la filosofía fundamentalmente diferentes, una de las cuales debía caracterizar la época precedente y la otra, la época futura: por un lado, está la que, dotada de intuición intelectual o mediante el método dialéctico, edifica, por medio del pensamiento puro, a partir del concepto de representación o a partir del yo, sobre el autodesarrollo y automovimiento del concepto, de la idea, o sobre la intuición; por el otro, la otra concepción, cuyo mínimo común denominador representaba la inclusión de las intuiciones, las percepciones y lo sensible.

Permítasenos, por tanto, aducir como representativo sólo un ejemplo de esta confrontación de las concepciones cuya expresión más clara fue la disputa entre Trendelenburg y Gabler,⁸⁰ y también otros hegelianos: en 1840-1841, Karl Rosenkranz, que iba a llamar “empirista abstracto” a Trendelenburg, escribe en su diario:

Trendelenburg acaba de publicar *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas]. Ya se dice que con ellas Trendelenburg refuta la lógica de Hegel [...] Trendelenburg afirma que el pensamiento puro es imposible. Postula un pensamiento intuitivo. Pero ¿cómo puede declarar que el pensamiento puro es imposible si no es capaz de pensarlo? Pero, si es capaz de pensarlo, entonces ¿cómo puede declarar que es imposible? Pues no puedo declarar que es imposible aquello de lo que no tengo idea.⁸¹

Estas reflexiones ciertamente parecen ante todo apenas algo más que mera retórica; pero caracterizan con toda claridad ambas incomprensiones: Trendelenburg, pasando por Kant, se remontó hasta Locke, dice Rosenkranz, delatando con esto que no tiene la más remota idea de que el asunto que le interesaba a Trendelenburg era someter el pensamiento puro a la prueba de la crítica del conocimiento. Quien quisiera incluir la intuición en la fundación de la filosofía, ése daba la impresión, a los ojos no sólo de Rosenkranz, de querer restaurar la superada posición de Locke.⁸²

Rosenkranz entiende por pensamiento puro aquel pensamiento “que conscientemente se mueve en las categorías”,⁸³ malentendiendo por tanto la doble función que el concepto desempeña en las *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*] de su colega Trendelenburg: no es la reflexión lógica sobre las categorías la que, en opinión de Trendelenburg, debería descartarse—en la medida en la que el pensamiento puro conserva el sentido que le da la argumentación de Rosenkranz—, sino que, según su parecer, primero debería legitimarse sólo la evolución immanente de los conceptos y categorías, el proceder no intuitivo al concluir lo uno a partir de lo otro. La legitimación que él visualizaba en relación con este asunto consistía en garantizar el punto de origen de lo concreto, de las cosas, de los sucesos y contenidos materiales, que siempre deberían ser accesibles también a la intuición, pues un verdadero conocimiento ocurre sólo cuando un movimiento interno puede hacer suyo un movimiento externo y ejecutarse concomitantemente con él. El pensamiento especulativo de Hegel que, por decirlo así, concebía lógicamente el ser sólo como negación de la nada, pero ambos sólo en la unidad de ser y nada y, por tanto, como devenir—que quería captar el concepto de inicio sólo si dicho concepto recibía su sentido a partir del final—, fue cuestionado por Trendelenburg de acuerdo con premisas completamente distintas a las de las lógicas: pensamiento y ser podían ser comprendidos sólo como resultado de la mediación de sensibilidad e intelecto, nunca como resultado del pensamiento puro. La pregunta inicial de la teoría del conocimiento: ¿cómo llega el pensamiento al ser?,⁸⁴ fue la que le permitió a Trendelenburg dirigirle a Hegel esta pregunta: ¿cómo es posible que el devenir, que sólo puede ser un devenir real concreto, pueda ser aprehendido por otro camino que no sea el de la experiencia? Una abstracción del devenir, en el sentido de que excluya toda experiencia e intuición, es simplemente impensable, y ésta es la razón por la cual la lógica hegeliana carente de presupuestos dio la impresión, precisamente en este punto, de haberse valido en secreto del auxilio de la intuición.

La pregunta de Trendelenburg tenía en la mira las condiciones del conocimiento, entre las que no dejaba de contarse siempre la intuición sensible. Ésta es la razón por la cual no encontró en la lógica de Hegel respuesta satisfactoria alguna, ya que no contiene ninguna declaración sobre la proporción de las percepciones a los pensamientos. La lógica hegeliana quería ser teoría ontológica de la totalidad, pero en ningún caso, sin importar siquiera cómo estuviera disfrazada, una teoría del conocimiento que tratara la cuestión del inicio del acto de conocer y filosofar. En esto residía el malentendido de Trendelenburg que tampoco Rosenkranz pudo rectificar. Pero aun cuando éste hubiera podido hacerlo, jamás se habría llegado a un acuerdo entre la lógica de la ontología y la lógica de la teoría del conocimiento, pues efectivamente influyeron motivos prácticos muy bien definidos en el hecho de que Trendelenburg rechazara la dialéctica:

Donde se ha llegado a emplear la dialéctica, ahí la evolución dialéctica pende como una organización superior sobre la evolución orgánica y genética, sin preocuparse de ésta. Pues la dialéctica quiere ser el movimiento necesario o eterno de un objeto, la evolución que consiste en que el objeto tiene necesariamente que exteriorizar las condiciones determinantes que yacen en él. Por el contrario, la así llamada consideración genética debe sólo exponer el objeto tal como procede de las causas que lo propician. El devenir temporal de

un objeto no debe coincidir necesariamente con su devenir eterno. Los Estados, por ejemplo, han tenido su origen en la opresión violenta y las rapiñas; tienen su origen temporal en la inmoralidad; pero la necesidad de los Estados se conoce cuando los consideramos en su desarrollo eterno.⁸⁵

Trendelenburg objeta: “El origen eterno del Estado debe residir en la naturaleza moral del ser humano, pero el origen temporal en la inmoralidad de la opresión violenta. Imposible. El primer germen del Estado en cuanto tal, de esta floración de lo moral, siempre tiene que residir en la naturaleza racional”.⁸⁶ Lo moral, en el sentido que tiene en la filosofía hegeliana de la historia, es interpretado erróneamente por Trendelenburg como ético-moral. Pero también la crítica, que al principio parecía estar fundada de modo puramente teórico, adquiere en forma creciente el carácter de una diferencia de cosmovisión: el primer germen del Estado tiene que residir en la naturaleza racional del ser humano, “dando por supuesto que ésta [la naturaleza racional, KCK] haya hecho al principio de las cosas un esfuerzo supremo por combatir las rapiñas, la razón intrínseca de la evolución nunca deja de residir siempre en este hecho de lo moral”⁸⁷—dice Trendelenburg, cometiendo una vez más el error de equiparar la necesidad del Estado, sostenida por Hegel, con la “naturaleza racional”, dada al parecer en dicha naturaleza racional de forma concomitante, y la moralidad, entendida moralistamente, que hay en el Estado—. Para Trendelenburg, sólo se puede pensar en que la existencia del Estado tiene su fundamento en la naturaleza racional del ser humano, como no menos en la de todo el cosmos completo; y de este modo queda cada vez más claro por qué siente antipatía por toda la orientación de la filosofía hegeliana del derecho:

La orientación es el concepto más profundo en el ámbito de la acción humana. No se puede entender el significado de la orientación, en el sentido último y supremo, sin referirlo a lo divino. El placer, que se entrega al instante, cuando rige al ser humano, no es una orientación: es la deificación de lo animal. El cálculo de hombres y cosas, por más que los elementos del cálculo se tomen en el sentido más general, tampoco es una orientación: es la deificación del intelecto finito, incluso en la forma más refinada del interés personal. La orientación en sentido moral nace sólo ahí donde la conciencia libre admite la idea de lo divino, superior al ser humano, como lo definitivo y decisivo. Lo moral sólo inicia con esta razón y motivo. Lo divino no puede encontrar su lugar en la consideración dialéctica de la ética.

Ni en la familia ni en la sociedad burguesa, ni siquiera en el Estado encuentra la dialéctica de Hegel una tal “referencia a lo divino”.⁸⁸

La arquitectura de las ciencias filosóficas, que va a ser típica del siglo XIX, acaba de tornearse en *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas] también por el lado de la filosofía práctica: Trendelenburg también restituye ejemplarmente la teoría ética respecto de la filosofía de la historia. No sólo las disciplinas fundamentales de la filosofía teórica deben a sus estímulos impulsos duraderos en lógica, teoría del conocimiento y teoría de la ciencia; también en la filosofía práctica se perpetúa la misma idea fundamental que ya había sido predominante en la crítica de la filosofía teórica hegeliana: la reinstalación de una cultura teórica que, partiendo del individuo, analice las funciones posibles o deseadas y aprehenda en categorías todas las configuraciones objetivas, todos los sucesos históricos y fenómenos culturales de los que es responsable el individuo cognoscente o moral: lógica, psicología y ética inician con una ciencia del sujeto, y la

“cosmovisión orgánica” hace el resto: dejar que los resultados de esta filosofía rayen en un mero quietismo: la referencia a lo divino “tendría que aparecer particularmente en la conciencia; pues se puede demostrar históricamente que el concepto de conciencia ingresa en la conciencia ética sólo ahí donde el individuo en sí se hace responsable ante lo divino, el individuo personal ante el Dios pensado como persona”.⁸⁹

El sentido político afirmativo y núcleo apologético de la crítica que hace Trendelenburg a Hegel—Lange llamará más tarde a Trendelenburg “ciego fanático del legitimismo”—⁹⁰ queda plenamente claro cuando añade a continuación:

La consideración genética tendrá, de acuerdo con esto [de acuerdo con lo citado más arriba, KCK], que admitir lo religioso por el influjo que tiene en lo ético. La evolución dialéctica lo ha desdeñado y ha dejado lo más santo fuera de lo moral. Por tanto, si alguna vez el ser humano actuara de acuerdo con esta dialéctica, entonces lo más profundo de él no estaría involucrado en su acción. La vida humana será medida pesando todas sus actividades; pero la actividad más profunda, la concentración del ser humano cuando piensa en Dios, no está incluida en ellas; carece de significado práctico, igual que un adorno insignificante. Si la próxima tarea de la ciencia es comprender los hechos, entonces no basta una ética de tal índole. El entusiasmo y la devoción, que sólo se pueden entender por medio de la fe presente en ellos, permanecen incomprendidos. El Estado—lo tomamos en el sentido más amplio—se edifica a partir del concepto de espíritu, pero su lado espiritual, la Iglesia, encuentra en él un lugar a lo sumo *colateral* [cursivas de Trendelenburg, KCK]. La visión dialéctica liquida las clases de necesidades y satisfactores, las clases de trabajo, el patrimonio y los estamentos sociales, el derecho, la policía y las corporaciones. ¿Dónde queda, entonces, la Iglesia? En consecuencia, no es tomada en cuenta. Pues su contenido eterno sólo se puede comprender si primero ha sido considerado el espíritu eterno. En semejante filosofía del derecho se debería tener el valor lógico de excluir el juramento, puesto que su propia naturaleza tiene como fundamento la fe en Dios. En efecto, es característico que una *anotación* de la filosofía del derecho [cursivas igualmente de Trendelenburg, KCK] comience así: “Éste es el lugar para tocar la proporción del Estado a la religión, etc.”. La Iglesia completa está, pues, fuera del sistema jurídico y sólo como detalle insignificante en una anotación polémica.⁹¹

Un año antes de que Schelling fuera llamado a Berlín, llamamiento que como es sabido tenía el encargo de “extirpar la simiente del dragón de la filosofía hegeliana”, el romanticismo tardío celebra en *Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas]* de Trendelenburg—cuyo título había despertado expectativas completamente distintas—su primera victoria, por cierto la más importante filosóficamente, como aquella victoria que Schelling le supo conquistar. Hegel, el así llamado “filósofo prusiano del Estado”, pero, con mucho, en verdad más bien, en caso de que tales títulos tengan que otorgarse, el filósofo de las reformas de Stein-Hardenberg, fue de tal manera atacado y criticado a fondo en todos los frentes en *Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas]* que esto fue considerado comúnmente hasta como una “refutación” de Hegel. La fuerza con que influyeron en esto los motivos de la política práctica resuena en un texto que curiosamente casi nunca fue citado: “Nos hemos cuidado—dice Trendelenburg—de empañar la evidencia mediante tales, aunque bien fundadas, consideraciones éticas. Pero ahora constatamos que han sido corroboradas por el resultado obtenido”.⁹²

Si primero se decía sólo que “llamaba poderosamente la atención que la trayectoria de la dialéctica” se alejara “de la evolución natural en la ética”,⁹³ y con esto se había desplazado el peso de la crítica de la filosofía teórica a la filosofía práctica, entonces parece que el verdadero peso se ha puesto en adelante completamente del lado de una

refutación práctica. En esta manera de decir que no ha querido permitir que se le “turbe” la refutación teórica se esconde por lo menos el temor justificado de que por razones políticas se pueda no querer seguir el hilo de su argumentación. Pero al mismo tiempo queda dicho positivamente con esto que no es posible una refutación puramente *teórica* de Hegel. En segundo lugar, en esta declaración de la razón por la cual los argumentos se expusieron en este orden y no en otro se esconde una decisión completamente clara que tomó Trendelenburg sobre la proporción en que él ve que están la filosofía teórica y la práctica: o cada uno de estos dominios recibe una fundamentación autónoma o la proporción entre ellos es idéntica a la fundamentación. En la cita se dice de un modo completamente claro que se trata de una crítica que tiene su “corroboración” en la filosofía práctica; que, por tanto, la crítica filosófica práctica posee su propio peso. Pero también la crítica filosófica teórica posee su propio peso y éste distingue en principio el valor estratégico que tiene cada enunciado filosófico de Trendelenburg del que tiene un enunciado de Hegel: mientras que en éste cada proposición tiene asignado su lugar dentro de una sistemática de conjunto dispuesta racionalmente, en Trendelenburg cada proposición, en cuanto tal, queda siempre sujeta a una revisión individual, sin que su “idea de mundo” o “cosmovisión” pudiera verse alterada fundamentalmente. Con la abolición del pensamiento sistemático se pierde definitivamente también la aspiración a comprender la totalidad, y el término “cosmovisión”, que se ha puesto de moda, expresa la modalidad en que la totalidad está presente en el individuo:

Confesamos que lo que los seres humanos llamamos sistema procede de un pedacito de mundo y es objeto del pensamiento sólo sobre la faz de la tierra, quizás sólo sobre una lasca del incandescente y brillante acero solar caída en el campo gravitacional de la inmensidad espacial; pero también sentimos que con toda necesidad se manifiesta una tracción que es más fuerte que el ser humano y señala lo que está más allá del ser humano, el absolutamente condicionado. En la idea del mundo sobrevolamos la circunferencia de la experiencia. Pues a dondequiera que miremos, encontramos obra inacabada. Pero impulsados por la tracción del espíritu tomamos completamente posesión del cosmos.⁹⁴

La necesidad de unidad que tiene la filosofía aún no ha sido satisfecha en sus disciplinas fundantes como son la lógica, la teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia. Sólo regresando a los fundamentos de la filosofía obtiene el saber humano más que mera “obra incompleta”. Pero el “todo completo” es inaccesible a la ciencia por ahora; sólo la intuición es capaz de aprehenderlo en su conjunto: *la cosmovisión como forma de pensar* entra en lugar del *pensamiento sistemático*—sólo en sus disciplinas fundacionales tiene la filosofía todavía el carácter de ciencia efectiva verdadera—.

¹ Véase también Peter Petersen, *Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs* [La filosofía de Friedrich Adolf Trendelenburg], 1913, p. III: “¡De cuán pocos es conocida hoy, efectivamente, la mente, incluso el nombre, de este varón que, según el juicio unánime de hombres de orientación tan diversa como Rosenkranz, Prantl, Bonitz, Paulsen, Eucken, y hasta de un crítico tan injusto como F. A. Lange, dominó durante toda una vida la Universidad de Berlín, si, pudo someter ampliamente a su influjo el sistema educativo prusiano en virtud de su personalidad incondicionalmente fidedigna que jamás buscaba su propio interés!”. Véase, además, el curioso hecho de que Gerhard Lehmann, *Geschichte der nach-kantischen Philosophie...* [Historia de la filosofía poskantiana...], Berlín, 1931, cite sólo una vez a Trendelenburg, y precisamente como autor del primer tomo de *Logische Untersuchungen* [Investigaciones Lógicas], Berlín 1931.

² Véanse Petersen, *op. cit.*, pp. 199 y ss.; F. A. Trendelenburg, *Der Zweck* [El fin], Paderborn, sin año (=1925), introducción de Georg Wunderle, p. 5 y ss.; del mismo autor, *Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme* [De la última diferencia de los sistemas filosóficos], publicado de nuevo y provisto de una introducción y notas aclaratorias por H. Glockner, Stuttgart, 1949, p. 16 y ss., *UeOe*, pp. 263 y ss.

³ Prantl, *Gedächtnisrede auf F. A. Trendelenburg* [Discurso en memoria de F. A. Trendelenburg], Munich, 1875, p. 11.

⁴ Rainer Beer, *Elemente der aristotelischen Logik. Griechisch u. Deutsch* [Elementos de lógica aristotélica. Griego y alemán], compilación, traducción y comentario de Adolf Trendelenburg, sin lugar, 1967, p. 232.

⁵ Respecto de la biografía, además de Petersen y Prantl, véanse sobre todo Ernst Bratuscheck, “Adolf Trendelenburg”, *PhM*, núm. 8, sin año (= 1872), pp. 1-14, 305-510 y la separata, Berlín, 1873; Devantier, *Zur Erinnerung an F. A. Trendelenburg* [En memoria de F. A. Trendelenburg], Eutin, 1902; Hermann Bonitz, *Zur Erinnerung an F. A. Trendelenburg* [En memoria de F. A. Trendelenburg], Berlín, 1872 (también su valiosísima bibliografía); además *ADB* (A. Richter); *Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck* [Diccionario biográfico para Schleswig-Holstein y Lübeck], t. VI, Neumünster, 1982, pp. 285-287.

⁶ Véase H. Ratjen, *J. Erich v. Bergers Leben. Mit Andeutungen und Erinnerungen...* von J. R(ist) [Vida de J. Erich von Berger. Con indicaciones y recuerdos..., de J. R(ist)], Altona, 1835. Con respecto a Trendelenburg, véanse Bratuscheck, *op. cit.*, p. 308 y ss. y *passim*; *ADB* (Ratjen); *Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck* [Diccionario biográfico para Schleswig-Holstein y Lübeck], t. II, Neumünster, 1971, pp. 52-54.

⁷ Karl Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* [Historia de la filosofía alemana], Leipzig, 1840, p. 399.

⁸ Véanse por ejemplo Johann Heinrich Voss, “Wie ward Stollberg ein Unfreier?” [“¿Cómo se volvió Stollberg un hombre sin libertad?”], en *Werke in einem Band* [Obras en un solo tomo], Berlín, Weimar, 1976, p. 326 y ss.; Kant, *Briefwechsel...* [Correspondencia...], Hamburgo, 1972, pp. 497, 505.

⁹ Acerca de König véanse *ADB* (Mutzenbecher); Bratuscheck, *op. cit.*, pp. 3 y ss.; Bonitz, *op. cit.*, p. 4; tesis doctoral: *Platonis Ideis et Numeris Doctrina ex Aristotele illustrata* [Doctrina platónica de las ideas y los numeros ilustrada a partir de Aristóteles] (1a. parte), Leipzig, sin año (=1826).

¹⁰ Véanse Rosenkranz, *op. cit.*, libro III y Kuno Fischer, “Die beiden Kantischen Schulen in Jena” [“Las dos escuelas kantianas en Jena”], *Akademische Reden* [Discursos académicos], Stuttgart, 1862.

¹¹ Ernst Reinhold, *Karl Leonhard Reinhold's Leben und literarisches Werken...* [Vida y obra literaria de Karl Leonhard Reinhold...], Jena, 1825, p. 41.

¹² Bratuscheck, *op. cit.*, p. 309 (106 y ss.).

¹³ Véanse Petersen, *op. cit.*, p. 3: “Schellingianer” [“Schellingiano”]; Peter Rohs, “Philosophie” [“Filosofía”], en *Geschichte der Christian-Albrechts-Universität Kiel 1665-1965* [Historia de la Universidad Christian-Albrecht de Kiel 1665-1965], t. V, 1a. parte, *Geschichte der Philosophischen Fakultät* [Historia de la Facultad de Filosofía], Neumünster, 1969, pp. 1-104, y p. 50 y ss. Véase además *UeH*, p. 46 y *UeOe*, p. 101 y ss., donde reconoció el enlace a Hegel, notas 17 y 19; Lutz Geldsetzer, *Die Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (= Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*) [La filosofía en la primera mitad del siglo XIX (= Karl Vorländer, *Historia de la filosofía*)], 9a. ed., t. III.1, completamente reelaborado y provisto con reseñas bibliográficas por Lutz Geldsetzer, Hamburgo, 1975, lo califica completamente de ¡“kantiano”! (p. 30). La

exposición de Bratuscheck ha sido y sigue siendo la única digna de mención después de la de Ratjen, pues tampoco las disertaciones de Johannes Gehring, *Die Religionsphilosophie J. E. v. Bergers* [La filosofía de la religión de J. E. von Berger], Leipzig, 1897, y Otto Schumacher, *Die Ethik J. E. v. Bergers* [La ética de J. E. von Berger], Hamburgo, 1929, interpretan los contextos relativos a la respectiva historia del espíritu. También el trabajo de Martin Oesch, *Das Handlungsproblem. Ein systematischer Beitrag zur ersten Wissenschaftslehre Fichtes* [El problema de la acción. Una contribución sistemática a la primera doctrina fichteana de la ciencia], Hildesheim-Amsterdam, 1981, toca a Von Berger sólo marginalmente, pp. 186 y ss.

¹⁴ Bratuscheck, *op. cit.*, p. 310.

¹⁵ Véase Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften* [Escritos completos], 4 tomos, Leipzig-Berlín, 1921, p. 548: “El idealismo objetivo tiene su fundamento en una actitud contemplativa y estética del espíritu, la cual, al mirar con circunspección el mundo de su alrededor, quiere descubrir un sentido, un significado y un contexto inteligible”, se dice en el preámbulo al gran tratado *Die Typologie der Weltanschauungen und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* [La tipología de las cosmovisiones y su desarrollo en los sistemas metafísicos], de 1911, que había sido publicado en 1898 bajo el título *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* [Las tres formas fundamentales de los sistemas en la primera mitad del siglo XIX].

¹⁶ Bratuscheck, *op. cit.*, p. 310.

¹⁷ Véase Erich von Berger, *Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft. Erster Theil, Analyse des Erkenntnisvermögens oder der erscheinenden Erkenntnis im Allgemeinen* [Elementos generales de la ciencia. Primera parte, *Análisis de la facultad cognoscitiva o del conocimiento fenoménico en general*], Altona, 1817, pp. X y ss., donde se lee: “¿Qué se puede saber y conocer efectivamente también del alma, sino precisamente su modo lógico o nomotético de actuar? Y, por otra parte, ¿cómo se ha de separar dicho modo de su esencia o ser? Y, si hay leyes del conocimiento lógicas o racionales, ¿no son éstas a su vez necesariamente también las leyes de toda experiencia, leyes, por tanto, reales o metafísicas? Y ¿qué es en general lo que se puede dividir y distinguir, sino precisamente lo que originariamente está dividido y distinguido, y puede ser exhibido como tal? Pero así no se distingue la ley lógica y metafísica, como lo ha reconocido y expuesto atinadamente en un sentido más profundo la más reciente obra sobre lógica, que hasta ahora ha sido muy poco comprendida, elevando de esta manera la lógica a la dignidad de ciencia pura. Esas distinciones, por tanto, han sido hechas a un lado también aquí, porque estoy convencido de que sólo desconciertan, y toda la reflexión se ha recapitulado bajo la perspectiva, simple y general, de un análisis (o aclaración del término) de la facultad cognoscitiva”. Véase al respecto *Briefe von und an Hegel* [Cartas de y a Hegel], t. II, 1813-1822, publicadas por Johann Hoffmeister, Berlín, 1970, pp. 273 y ss. Numerosos intérpretes o han ocultado por completo o por lo menos infravalorado el ascendiente de Hegel sobre Von Berger.

¹⁸ Von Berger, *op. cit.*, p. 17.

¹⁹ Véase Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache* [Diccionario de filosofía. Nuevas contribuciones para una crítica del lenguaje], 2 tomos, Zurich, 1980 (1a. ed., 1910-1911), p. 613: “El intento de Trendelenburg de mejorar la doctrina kantiana de la subjetividad, la aprioridad de las formas de la intuición espacio y tiempo, merece nuestra gratitud. Sólo que Trendelenburg estaba, más de lo que él se imaginaba, bajo el influjo de Hegel, a quien, por cierto, combatió con tanta valentía; su idea fundamental de que el movimiento es el principio a la vez de la realidad y el pensamiento, proviene de Hegel y tenía que irse con Hegel”. Mucha retórica, pero esto no obstante es Mauthner el único que, para consuelo de toda la crítica trendelenburguiana a Hegel, sí reconoció claramente que debe a Von Berger su origen hegeliano.

²⁰ Bratuscheck, *op. cit.*, p. 310.

²¹ *Ibid.*, p. 312, n.

²² Erich v. Berger, *Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft* [Elementos generales de la ciencia], 4 tomos, Altona, 1817-1827. Primera parte: *Analyse des Erkenntnisvermögens oder der erscheinenden Erkenntnis im Allgemeinen* (1817) [Análisis de la facultad cognoscitiva o del conocimiento fenoménico en general (1817)]; segunda parte: *Zur philosophischen Naturerkenntnis* (1821) [Para el conocimiento filosófico de la naturaleza (1821)]; tercera parte: *Zur Anthropologie und Psychologie*, con el subtítulo *Grundzüge der Anthropologie und der Psychologie mit besonderer Rücksicht auf die Erkenntnis- und Denklehre* (1824) [Para la antropología y la psicología, con el subtítulo *Elementos de la antropología y la psicología con especial atención a la doctrina del*

conocimiento y pensamiento, (1824)]; cuarta y última parte: *Zur Ethik, philosophischen Rechtslehre und Religionsphilosophie*, con el subtítulo *Grundzüge der Sittenlehre der philosophischen Rechts- und Staatslehre und der Religionsphilosophie* (1827) [Para la ética, la doctrina filosófica del derecho y la filosofía de la religión], con el subtítulo *Elementos de la doctrina moral de la doctrina filosófica del derecho y el Estado y de la filosofía de la religión* (1827)].

²³ Véase la primera parte, pp. VIII y ss., XV y ss. y 11 y ss.; segunda parte, pp. III y ss., VII-XII, 6-25, 64 y 66 y ss.; tercera parte, pp. III-X, 344-358, 394, 416 y 443; cuarta parte, pp. III y ss., XVI-XX, 14 y 17. La *Historia de la filosofía* que estaba planeada ya no fue realizada.

²⁴ Véase por ejemplo Herbert Adam, *Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel* [Cambio de sistema filosófico de Carl Leonhard Reinhold], Heidelberg, 1930, en el que, igual que en otras numerosas exposiciones del idealismo alemán, también se enfrenta este problema sólo desde la pura historia de las ideas. Véase también Rosenkranz, “Trendelenburg und Hegel” [“Trendelenburg y Hegel”], *Neue Studien* [Nuevos Estudios], 4a. parte., Leipzig, 1878, pp. 463 y ss.; para el término “eclectico” véase Von Berger, *op. cit.*, 3a. parte, p. VII, y 4a. parte, p. XVIII, en que Von Berger también se refiere a Cousin.

²⁵ Véase especialmente Karl Leonhard Reinhold, *Ueber die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie* [De las suertes que ha tenido hasta ahora la filosofía kantiana], Jena, 1789, en donde Reinhold explica los motivos que tuvo para reducir el sentido de la filosofía kantiana al problema de la representación. Me parece que también la “doctrina de la ciencia” de Fichte se puede interpretar adecuadamente sólo en virtud de lo dicho en las clases. “Sobre el destino del hombre culto” véanse las cartas de Schiller *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* [Sobre la educación estética del ser humano], que se inspiraron directamente en el texto de Fichte, y no en último lugar la “Sociedad de los hombres libres”. Véanse, además, de Ratjen (nota 6), ante todo Willy Flitner, *August Ludwig Hülsen und der Bund der freien Männer* [August Ludwig Hülsen y la Alianza de los hombres libres], Jena, 1913; Paul Raabe, “Das Protokollbuch der Gesellschaft der Freien Männer in Jena 1794-1799” [“Los protocolos de la Sociedad de los hombres libres en Jena 1794-1799”], en *Festgabe für Eduard Berend zum 75. Geburtstag...* [Homenaje a Eduard Berend en su 75o. cumpleaños...], Weimar, 1959, pp. 336-383 (aquí se puede encontrar más bibliografía) y Christian Tilitzki, “August Ludwig Hülsen”, *Jahrbuch des Heimatvereins der Landschaft Angeln* [Anuario de la Unión Natal de la Comarca de Angeln], núm. 47, 1983, pp. 118-130.

²⁶ Henrich Steffens, *Was ich erlebte* [Lo que yo viví], Leipzig, Wilhelm A. Koch, 1938, pp. 210 y ss.

²⁷ Von Berger, 2a. parte, pp. VI y ss.

²⁸ A diferencia de la tipología que Dilthey hace de los sistemas y las cosmovisiones, en la que al establecer los tipos caminan paralelamente puntos de vista gnoseológicos, caracterológicos, político-ideológicos y filosófico-históricos, nuestra tipificación se adhiere a la distinción que hace Trendelenburg entre “sistemas de organización” (Reinhold, Fichte, Hegel) y “sistemas de evolución” (véase *Investigaciones lógicas*, 2a. ed., 1862, t. II, pp. 410 y ss.), pero a su vez distingue los sistemas de organización, que efectivamente también fueron llevados a cabo (por ejemplo los de Hegel y Von Berger), de los sistemas a priori-deductivos, mientras que los sistemas de evolución sólo sostuvieron la demanda de que todo el saber y todas las ciencias formaban un sistema (¡ideal!). A esta postura ya pertenecen quizá también Schleiermacher, luego Trendelenburg. Véase ante todo Otto Ritschl, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauches und der philosophischen Methodologie* [Sistema y método sistemático en la historia del uso científico del lenguaje y de la metodología filosófica], Bonn, 1906, en donde, especialmente en las pp. 89 y ss., se muestra que esta demanda pervive en Paulsen y Riehl.

²⁹ Véanse Karl Joël, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie* [Mutaciones de la cosmovisión. Una historia de la filosofía como filosofía de la historia], 2 tomos, Tubinga, 1934, pp. 355, 338, 357 y ss.; Erich Rothacker, *op. cit.*, p. 41; véase también p. 190.

³⁰ Bratuscheck, *op. cit.*, pp. 310 y ss.

³¹ *Ibid.*, pp. 310 y ss.

³² *Ibid.*, p. 311.

³³ Steffens, *op. cit.*, p. 111.

³⁴ Bratuscheck, *op. cit.*, 311.

³⁵ Alois Riehl, “Über Begriff und Form der Philosophie” [“Del concepto y forma de la filosofía”], en *PhSt*, p. 107; véase también pp. 331 y ss.

³⁶ *LU*, 2a. ed., 1862, t. I, p. IV (véase 1a. ed., 1840, t. I, pp. VI y ss).

³⁷ Este primer capítulo de las *Investigaciones lógicas* se remonta a una conferencia académica que dio Trendelenburg el 25 de abril de 1861, “Über die Motive der einzelnen Disziplinen zu einer grundlegenden Wissenschaft, welche Logik und Metaphysik vereinigt” [“Sobre los motivos de las disciplinas particulares para una ciencia fundadora que unifique lógica y metafísica”], véase *Monatsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1861, I. Hälfte, Januar bis Juni, Berlin 1862* [Informes mensuales de la Real Academia Prusiana de las Ciencias en Berlín. Del año 1861, 1a. mitad, de enero a junio, Berlín, 1862], p. 454.

³⁸ Sobre esto, véase una exposición más detallada en Günter Scholtz, *Historismus’ als spekulative Geschichtsphilosophie: Christlieb Julius Braniss (1792-1873)* [‘Historismo’ como filosofía especulativa de la historia: Christlieb Julius Braniss (1792-1873)], Francfort del Meno, 1973, pp. 55-72, en donde (pp. 64-68), sin embargo, no se hace la distinción que nosotros nos proponemos entre una teoría de la ciencia lógico-deductiva (¡y normativa!) y una teoría de la ciencia que procede de los problemas metódicos de las ciencias particulares. También véase al respecto la formulación de L. P. Williams sobre la antinomia de las conjeturas teóricas de Karl Popper y Thomas S. Kuhn: “el sistema de Kuhn se basa en lo que los científicos hacen de hecho, mientras que Popper se ocupa de lo que los científicos deberían hacer (pero a menudo no hacen)”, cita tomada de Heinrich Zollinger, “Logik und Psychologie in der Entwicklung wissenschaftlicher Erkenntnisse” [“Lógica y psicología en la evolución de los conocimientos científicos”], *Universitas*, núm. 38, 1983, p. 1045; Popper, por decirlo así, representa al respecto la posición de las “doctrinas fichteanas de la ciencia”, mientras que la conjetura de Thomas S. Kuhn es semejante a la de Trendelenburg. En este punto se piensa en los escritos: Heinrich Ritter, *Logik und Psychologie in der Entwicklung wissenschaftlicher Erkenntnisse* [La lógica y la psicología en el desarrollo científico del conocimiento], Berlín, 1824; *System der Logik und Metaphysik* [Sistema de lógica y metafísica], 2 tomos, Gotinga, 1856; August Twisten, *Die Logik, insbesondere die Analytik, dargestellt von...* [La lógica, en especial la analítica, expuesta por...], Schleswig, 1825; *Grundriss der analytischen Logik* [Elementos de lógica analítica], Kiel, 1834; Julius Braniss, *Grundriß der Logik, zum Gebrauch bei seinen Vorlesungen, entworfen von...* [Elementos de lógica, para usar en sus clases, diseñados por...], Breslau, 1830; Franz Vorländer, *Wissenschaft der Erkenntnis. Ein Abriss* [Ciencia del conocimiento. Un bosquejo], Marburgo-Leipzig, 1847; Leopold George, *Die Logik als Wissenschaftslehre* [La lógica como doctrina de la ciencia], Berlín, 1868. Aunque completamente dispuestos a incorporar, en adhesión a la dialéctica de Schleiermacher, también los conocimientos empíricos en la formación lógica de las teorías, estos autores no dejan de afirmar la autonomía de la lógica. Al respecto, véase especialmente Heinrich Ritter, “Über das Verhältnis der Philosophie zum wissenschaftlichen Leben überhaupt” [“Sobre la relación analógica de la filosofía con la vida científica en general”], en *Philosophische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* [Tratados filosóficos de la Real Academia de las Ciencias en Berlín], año 1833 (Berlín, 1835); del mismo autor, *Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant* [Intento de acuerdo sobre la más reciente filosofía alemana desde Kant], Braunschweig, 1853, pp. 119 y ss.; Leopold George, *Die Gliederung der Wissenschaft in ihrer Einheit* [La articulación de las ciencias en su unidad], Greifswald, 1862, pp. 10, 19; véase también *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas], 3a. ed., t. I, p. XII, en donde Trendelenburg señala esta diferencia.

³⁹ *LU* [Investigaciones lógicas], 2a. ed., 1862, t. I, p. 11. El término “noción de ciencia”, usado aquí por mí, es en cierto aspecto, dicho sea de paso, precursor del término “teoría de la ciencia”. Véase Friedrich Harms, “Das Problem der Philosophie” [“El problema de la filosofía”], en *AmfWL*, 1852, p. 638, en donde este autor se opone a una reducción de la filosofía a teoría de la ciencia: “Si la filosofía no fuera una ciencia, sino sólo la aspiración al saber o un método del conocimiento, entonces sería a la vez el prototipo de todas las ciencias o una noción de la ciencia”. A diferencia de cómo aquí lo hace Harms, C. Kirchner usa este mismo término en *Akademische Propädeutik oder Vorbereitungswissenschaft zum akademischen Studium* [Propedéutica académica o ciencia preparatoria al estudio académico], Leipzig, 1842 (3a. parte). Él traza ahí una visión panorámica de todas las ciencias y campos de estudio que lógicamente se debe proporcionar al futuro estudiante.

⁴⁰ Ritter, *Versuch...*, [Intento...], op. cit., pp. 121 y ss.

⁴¹ Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streitschriften* [La cuestión lógica en el sistema de Hegel. Dos escritos de controversia], Leipzig, 1843, p. 50.

⁴² Asimismo, Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introducción a las ciencias del espíritu], Stuttgart, 1959 [1a. ed., 1883].

⁴³ LU (2) 1862, t. I, pp. 11, 14; Dühring, 1878 (véase la siguiente nota!), p. VI.

⁴⁴ Véase Alwin Diemer, "Erkenntnistheorie, Erkenntnislehre, Erkenntniskritik" ["Teoría del conocimiento, doctrina del conocimiento, crítica del conocimiento"], en HWP, t. II, 1972, especialmente p. 683; Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* [Curso de filosofía como cosmovisión y disposición de la vida], Leipzig, 1875, *passim*. Dühring, *Logik und Wissenschaftstheorie* [Lógica y teoría de la ciencia], Leipzig, 1878, p. VI, ya recalca la antinomia real de "doctrina de la ciencia" y "teoría de la ciencia"; Rudolf Eucken, "Zur Erinnerung an Adolf Trendelenburg" ["En memoria de Adolf Trendelenburg"], DR, núm. 63, 1902, pp. 448-458, especialmente pp. 450 y ss., ponderó los méritos de Trendelenburg; sin embargo, para la historia del vocablo "teoría de la ciencia" se ha de tomar en cuenta que en 1794 Carl Christian Erhard Schmid (profesor en Jena), seguidor de Reinhold y adversario de Fichte, esbozó las "Erste Linien einer reinen Theorie der Wissenschaft" ["Primeras líneas de una teoría pura de la ciencia"], pero a todas luces—a pesar de depender fuertemente de Fichte—ha elegido esta forma de expresarse sólo para contrastarla con la "doctrina de la ciencia". (Reproducido en *Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert. Vorträge und Diskussionen im Dezember 1965 und 1966 in Düsseldorf* [Contribuciones al desarrollo de la teoría de la ciencia en el siglo XIX. Conferencias dadas y discusiones tenidas en diciembre de 1965 y 1966 en Dusseldorf], publicadas por Alwin Diemer, Meisenheim am Glan, 1968, pp. 229-234. A este respecto véase también Max Wundt, *Die Philosophie an der Universität Jena im ihren geschichtlichen Verlaufe dargestellt*, [La filosofía en la Universidad de Jena, expuesta en su desarrollo histórico], Jena, 1932, pp. 182 y ss.

⁴⁵ Véase Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort* [Conocimiento e interés, con un nuevo epílogo], Francfort del Meno, 1973 (1a. ed., 1968), pp. 92 y ss., 102 y ss.; en especial pp. 12 y ss. "Frente al saber absoluto, el conocimiento científico ha de presentarse necesariamente como estrecho de miras; el establecimiento crítico del saber positivo queda, pues, como su única labor; donde por otra parte falta, antes que otra cosa, un concepto del conocer que trascienda la ciencia valedera y así, la crítica del conocimiento se resigna a ser teoría de la ciencia. Ésta se reduce a las reglas seudonormativas de la investigación institucional. El lugar de la filosofía frente a la ciencia, que antiguamente se podía designar con el nombre de teoría del conocimiento, ha quedado socavado por ella misma debido a este desplazamiento del pensamiento filosófico: la filosofía, así, queda desplazada por sí misma. De aquí en adelante, la teoría del conocimiento tuvo que ser reemplazada por una metodología en la que no figura el pensamiento filosófico; pues la teoría de la ciencia, que desde mediados del siglo XIX se asumió como heredera de la teoría del conocimiento, es una metodología que se practica desde una autocomprensión cientista de las ciencias." Nikolaus Lobkowicz ("Interesse und Objektivität" ["El interés y la objetividad"], en Winfried Dallmayr (ed.), *Materialen zu Habermas "Erkenntnis und Interesse"* [Materiales de Habermas. "Conocimiento e interés"], Francfort del Meno, 1974, pp. 169-199) ha criticado esto con exactitud y metódicamente. Sin embargo, considerado desde una perspectiva puramente objetiva-histórica, el desarrollo de la filosofía no se ha ceñido a la teoría de Habermas.

⁴⁶ Véanse Rothacker, op. cit., p. 255; Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* [Aristóteles. Documentación de una historia de su evolución], Francfort del Meno, 1967, pp. 405 y ss.

⁴⁷ Trendelenburg, *Die Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen* [La historia de la doctrina de las categorías. Dos tratados], Berlín, 1846 (= *Historische Beiträge zur Philosophie*) [= *Contribuciones históricas a la filosofía*], t. I, pp. 188 y ss.

⁴⁸ Gerhard Stammler, *Deutsche Logikarbeit seit Hegels Tod als Kampf von Mensch, Ding und Wahrheit* [La obra lógica alemana desde la muerte de Hegel como lucha de hombre, cosa y verdad], t. I, *Spekulative Logik* [Lógica especulativa], Berlín, 1936, p. 349.

⁴⁹ Véase su aportación a la discusión en conexión con Manfred Riedel, "Positivismuskritik und Historismus.

Über den Ursprung des Gegensatzes von Erklären und Verstehen im 19. Jahrhundert” [“Crítica del positivismo e historicismo. Sobre el origen de la antinomia de explicación y comprensión en el siglo XIX”], en *Positivismus im 19. Jahrhundert. Beiträge zu seiner geschichtlichen und systematischen Bedeutung [Positivismo en el siglo XIX. Aportaciones para su significado histórico y sistemático]*, Jürgen Blühdorn y Joachim Ritter, Francfort del Meno, 1971, pp. 81-104, p. 95.

⁵⁰ LU, 2a. ed., 1862, t. II, pp. 210 y ss.

⁵¹ Véanse O. F. Gruppe, *Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrhundert [Inicio de la filosofía en el siglo XIX]*, Berlín, 1834, pp. 48, 80; Carl Prantl, *Die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunkt der Philosophie [El significado de la lógica para la posición actual de la filosofía]*, Munich, 1849, p. 52, habla incluso de su “odio ciego contra todo lo a priori”; la alternativa que señala contiene la que se podría denotar como orientación de la filosofía de acuerdo con las ciencias del espíritu o con las naturales.

⁵² GdM, t. II, 2a. ed., 1875, p. 130.

⁵³ Prantl, *Gedächtnisrede... [Discurso en memoria...]*, p. 9.

⁵⁴ Adolf Trendelenburg, *Aristotelis de anima libri tres. Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit [Los tres libros de Aristóteles acerca del alma]*, Jena, 1834, 2a. ed. (publicada por Christian Belger), Berlín, 1877; del mismo autor, *Elementa logices Aristotelicae. In usum scholarum ex Aristotele excerptis, convertit illustravit... [Elementos de la lógica aristotélica. Extraído de Aristóteles, tradujo e ilustró para uso de las escuelas...]*, Berlín, 1836, 2a. ed., 1842, 3a. ed., 1845, 4a. ed., 1852, 5a. ed., 1862, 6a. ed., 1868, 7a. ed., 1874, 8a. ed., 1878, 9a. ed., 1892: nueva edición junto con las *Erläuterungen [Ilustraciones]* de 1967; del mismo autor, *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik. Zunächst für den Unterricht in Gymnasien [Ilustraciones para los elementos de la lógica aristotélica. En primer lugar para las clases en los colegios]*, Berlín, 1842, 2a. ed., 1861, 3a. ed., 1876.

⁵⁵ El legado de Trendelenburg está custodiado por la Biblioteca Estatal, Patrimonio Cultural Prusiano, Berlín. Entre otras varias cosas contiene apuntes de clase de Trendelenburg (entre ellos, Böckh, C. Ritter, Schleiermacher, estética, Steffens) y manuscritos de clases (entre otros, lógica, psicología, ética, historia de la filosofía); de lo contrario, sólo Trendelenburg, *Kleine Schriften [Escritos menores]*, 2 tomos; I: *Zur vaterländischen Geschichte [Para la historia patria]*, II, *Zu Staat und Recht. Zur Pädagogik. Universitätsreden. Zur Kunstbetrachtung [Estado y derecho. Pedagogía. Discursos universitarios. Contemplación artística]*, Leipzig, 1871.

⁵⁶ *Ibid.*, p. III.

⁵⁷ Véase Ernst Bratuscheck, “Die Philosophie als obligatorischer Gegenstand der Schulumtsprüfung” [“La filosofía como materia obligatoria del examen de docencia”], *PhM*, núm., 10, 1874, pp. 17-32, 49-58, en especial pp. 27, 61 y ss.

⁵⁸ Horst Joachim Frank, *Dichtung, Sprache, Menschenbildung. Geschichte des Deutschunterrichts von den Anfängen bis 1945 [Poesía, lenguaje, formación humanista. Historia de la clase de alemán desde los inicios hasta 1945]*, 2 tomos, Munich, 1976, pp. 199-206; la cita está tomada de la p. 207.

⁵⁹ Véase por ejemplo Ulrich Herrmann, “Wilhelm Dilthey”, en *Klassiker der Pädagogik [Clásicos de la pedagogía]*, t. II, *Von Karl Marx bis Jean Piaget [De Karl Marx a Jean Piaget]*, Hans Scheuerl, Munich, 1979, pp. 72-84, en especial pp. 72 y ss., 75.

⁶⁰ Véase Eduard von Perger, *Geschichte des Philosophie unterrichts und der philosophischen Lehramtsprüfung im neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhundert in Bayern und Preußen [Historia de la clase de filosofía y del examen de docencia de la filosofía en el siglo XIX y a principios del XX en Baviera y Prusia]*, Munich, 1959, pp. 60 y ss. y el capítulo VIII, “Trendelenburgs Bemühen um den Philosophieunterricht in Preußen [“El empeño de Trendelenburg en la clase de filosofía en Prusia”], p. 61: “Schulze esperaba que este manual promoviera de una manera especial la enseñanza de la filosofía y por esta razón hizo que se distribuyera con cargo al ministerio en todas las instituciones educativas”.

⁶¹ Sólo entre el semestre de verano de 1868 (Ueberweg, *Erklärung der Elementa logices Aristoteleae ed. Trendelenburg [Explicación de los Elementos de lógica aristotélica]* editados por Trendelenburg), y el del verano de 1879 se encuentran en la lista de los cursos de las universidades alemanas 16 actos públicos que avisan que se

apoyan en los *Elementa [Elementos]* de Trendelenburg. Él mismo los apuntaló con ejercicios (por ejemplo, semestre de verano de 1872).

⁶² Véase Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf deutschen Schulen und Universitäten von Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den Klassischen Unterricht [Historia de la enseñanza científica en las escuelas y universidades alemanas desde finales de la Edad Media hasta el presente. Con especial consideración de la enseñanza clásica]*, 2 tomos, 2a. ed. corregida y muy aumentada, Leipzig, 1896-1897, pp. 332 y ss., 347 y ss., 365 y ss., 481 y ss., 498, 506 y ss., 515 y ss., 579 y ss., 637 y ss.

⁶³ Véase nota 3, donde se enumeran las lógicas de la escuela de Schleiermacher. En principio se dejan llevar por el mismo motivo, pero, sin embargo, no reconocen las características propias de los diferentes grupos de ciencias en el aspecto metódico. La “lógica” se ofreció como objeto de la propedéutica precisamente también porque parecía que era la más capaz de crear consenso; Bratuscheck, *Trendelenburg...*, p. 369.

⁶⁴ Von Berger, 2a. parte, pp. IX-XI.

⁶⁵ *Ibid.*, 3a. parte, pp. 346 y ss.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 345 y ss.

⁶⁷ *LU*, 2a. ed., 1862, t. II, pp. 418-419; a este respecto, véase Leopoldo Schmid, “Der Standpunkt Trendelenburg” [“La postura de Trendelenburg”], *ZPPK*, núm. 44, 1864, pp. 121-147, en especial pp. 126 y 139, en donde Schmid califica a secas de “positivistas” a Beneke, Gruppe y Trendelenburg.

⁶⁸ *LU*, 2a. ed., 1862, t. I, p. 112; en lo siguiente, véase Josef Schmidt, *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg [Ciencia hegeliana de la lógica y su crítica por Adolf Trendelenburg]*, Munich, 1977; además, Dieter Henrich, “Anfang und Methode der Logik” [“Inicio y método de la lógica”], en *Hegel im Kontext [Hegel en contexto]*, Francfort del Meno, 1971, pp. 73-94.

⁶⁹ *LU*, 2a. ed., 1862, t. I, p. 37.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁷¹ *Ibid.*, p. 44.

⁷² *Ibid.*, p. 47.

⁷³ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁵ Trendelenburg, *Geschichte... [Historia...]*, p. 358.

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) [Plano de la enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830)]*, F. Nicolín y O. Pöggeler, Hamburgo, 1969, pp. 101 y ss.

⁷⁷ I. H. Fichte, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, zu Vermittlung ihrer Gegensätze [Aportaciones para la caracterización de la filosofía más reciente, para mediación de sus antinomias]*, Sulzbach, 1829, p. XXII. La historia del concepto “libertad de presupuestos” merecía un tratamiento novedoso; finalmente, Gunter Scholtz, *op. cit.*, pp. 68, 80, 151, en donde se añaden otras a las pruebas documentales aducidas por Jürgen v. Kempski (“‘Voraussetzungslosigkeit’. Eine Studie zur Geschichte eines Wortes” [“‘Libertad de presupuestos’. Un estudio para la historia del término”], *Archiv für Philosophie [Archivo de filosofía]*, cuaderno 4/2, septiembre de 1951; de nuevo en *Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart [Refracciones. Ensayos críticos para la filosofía actual]*, Hamburgo 1964, pp. 140-159), quien rastrea este concepto hasta llegar a *LU* de Trendelenburg. Sin embargo, las pruebas documentales para la época posterior a 1840 son innumerables; ésta me parece (hasta ahora) ser la única anterior a 1830; véanse también las notas 11 y 12

⁷⁸ Véase I. H. Fichte, *Ueber das Princip der philosophischen Methode... [Sobre el principio del método filosófico...]*, *ZPSTh*, núm. 4, 1839, p. 72; véanse formulaciones completamente parecidas ya, *Sätze zur Vorschule der Theologie [Proposiciones para los cursos preliminares de teología]*, Stuttgart-Tubinga, 1826, por ejemplo p. 4.

⁷⁹ Friedrich Eduard Beneke, *Unsere Universitäten und was ihnen Noth thut. In Briefen an den Herrn Direktor Dr. Diesterweg, als Beitrag zur ‘Lebensfrage der Civilisation’ [Nuestras universidades y lo que les hace falta. Cartas al señor director Dr. Diesterweg como aportaciones para la “cuestión vital de la civilización”]*, Berlín-

Posen-Bromberg, 1836, pp. 46 y ss.

⁸⁰ Véanse Georg Andreas Gabler, *Die Hegelsche Philosophie: Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung* [La filosofía hegeliana: Aportaciones para juzgarla y ponderarla correctamente], primer cuaderno; Estes Heft, *Das Absolute und die Lösung der Grundfrage aller Philosophie bei Hegel im Unterschied von der Fassung anderer Philosophien* [Lo absoluto y la solución del problema fundamental de toda filosofía en Hegel contrastada con la concepciones de otras filosofías], Berlín, 1843; Trendelenburg, *Die logische Frage... [El problema lógico...]*.

⁸¹ Karl Rosenkranz, *G.W.F.Hegels Leben* [Vida de G. W. F. Hegel], Darmstadt, 1971, p. XXIII; *Aus einem Tagebuch (Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846)* [De un diario (Königsberg, otoño de 1833 a primavera de 1846)], Leipzig, 1854, p. 53.

⁸² *Ibid.*, p. 60.

⁸³ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁴ Bonitz, *op. cit.*, p. 16; Bratuscheck, *Trendelenburg...*, *op. cit.*, p. 396; véase *LU*, 1a. ed., 1840, p. 105.

⁸⁵ *LU*, 2a. ed., 1862, t. I, pp. 67 y ss.; véase Petersen, *op. cit.*, p. 67, en donde éste argumenta que Trendelenburg entiende por “método genético” “no una narración y enumeración de los eventos; el método genético opera más bien causalmente siguiendo el hilo del tiempo: mirando hacia el pasado, expone la causa eficiente; anticipando el futuro, opera a partir de la causa final y muestra cómo seguir conceptualmente el verdadero camino de la realidad de los hechos. Porque se constituye en la alianza con la realidad de los hechos, por eso en él las causas de las cosas son las causas del conocimiento”.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 84 y ss. Antonia Ruth Weiss expone detalladamente los orígenes románticos del modelo de derecho, estado y sociedad de Trendelenburg en *Friedrich Adolf Trendelenburg und das Naturrecht im 19. Jahrhundert* [Friedrich Adolf Trendelenburg y el derecho natural en el siglo XIX], Kallmünz, 1960; véanse en especial pp. 47 y ss., 105 y ss., en donde se hace también una exposición más detallada de las opiniones políticas de Trendelenburg. [El término “orientación” traduce el término original alemán “Gesinnung” que es un término muy denso e intenso. El término alemán se compone de tres elementos morfológicos: el prefijo “ge”, el sustantivo “sinn” y el sufijo “ung”. El sustantivo “sinn” significa sentido corporal, sentido espacial (dirección, rumbo, orientación), sentido semántico (significación). El prefijo “ge” significa conjunto. Y el sufijo “ung” denota acción, efecto. “Gesinnung”, en general, significa concentración, recogimiento, disposición de todos los niveles, direcciones, orientaciones, actitudes de la conciencia humana. *DUDEN. Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache in 10 Bänden*, (DUDEN. El diccionario magno de la lengua alemana en 10 tomos), t. IV, Dudenverlag, Mannheim-Leipzig-Viena-Zurich, 3a. ed. completamente corregida y aumentada, 1999, p. 1491, define el vocablo “Gesinnung” como la “actitud que alguien adopta por principio frente a otra persona o frente a una cosa; actitud fundamental espiritual y moral de un ser humano”; y habla de la ética de la “Gesinnung” como “la filosofía moral que mide la calidad moral de una acción sólo o primariamente de acuerdo con su subyacente “Gesinnung”, es decir, de acuerdo con la ciencia y conciencia de la persona que actúa”. Por ejemplo, Hermann Cohen, fundador de la escuela neokantiana de Marburgo, afirma que la conciencia humana tiene cuatro orientaciones originarias: una cognoscitiva, otra ética, otra estética y otra religiosa, las cuales dan origen a cuatro disciplinas filosóficas originarias: lógica del conocimiento puro, ética de la voluntad pura, estética del sentimiento puro, el concepto de la religión en el sistema de la filosofía y religión de la razón desde las fuentes del judaísmo. “Gesinnung” corresponde en Cohen a las expresiones bíblicas “se ha de amar a Dios con toda el alma, con toda la mente, con todo el corazón, con todas las fuerzas”. En su opúsculo *El prójimo*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 1, “Gesinnung” correlaciona el amor a Dios y el amor al prójimo. Véase todo el capítulo III de *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*, Barcelona, Anthropos, en preparación, y también todo el capítulo VIII de *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004. T.]

⁸⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁹⁰ Friedrich Albert Lange, *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* [La cuestión obrera. Su significado para el presente y el futuro], 5a. ed., Winterthur, 1894, p. 25; esto primero en 2a. ed. 1870, p. 25.

⁹¹ *LU*, 2a. ed., 1862, t. I, p. 87.

⁹² *Ibid.*, p. 99; véase, por ejemplo, Theobald Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts* [Las corrientes espirituales y sociales del siglo XIX], Berlín, 1911, pp. 235 y ss. y Carl Ludwig Michelet, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubel-Schrift* [Hegel, el filósofo universal no refutado. Un escrito conmemorativo], Aalen, 1970 (1a. ed., 1870), pp. 55 y ss.

⁹³ *LU*, 2a. ed., 1862, t. I, p. 84.

⁹⁴ *Ibid.*, t. II, p. 417.

II. GÉNESIS DE UNA DISCIPLINA AUTÓNOMA LLAMADA “TEORÍA DEL CONOCIMIENTO”

EL ARQUITECTO de la comprensión neokantiana de la filosofía y de la teoría de la ciencia fue Trendelenburg, pero el iniciador de la moderna teoría del conocimiento no fue otro sino Schleiermacher, cuyas clases sobre dialéctica, impartidas desde 1811 y publicadas en 1839, representan el primer intento neokantiano de una teoría del conocimiento fundada tanto sobre el pensamiento puro como sobre la percepción sensible. Frente a la fundamentación de la teoría, que en Trendelenburg era el centro de gravedad de la lógica, el conocimiento sensible recobra por vez primera todo su peso en la tradición que se enlaza con Schleiermacher.¹

En 1857 fue puesto claramente de relieve este aspecto de la “dialéctica” de Schleiermacher por dos autores: Christoph Sigwart en un amplio artículo, “Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre” [“Teoría del conocimiento de Schleiermacher y su significado para los conceptos fundamentales de la teología dogmática”]² y Friedrich Ueberweg en su *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren* [Sistema de lógica e historia de las doctrinas lógicas], en cuyo parágrafo 34 se dice:

En la elaboración de la lógica se asocian a Schleiermacher los nombres de Ritter y Vorländer; en aspectos esenciales particulares tocan sus ideas lógicas fundamentales también Beneke, Trendelenburg y Lotze. Finalmente, todas las aspiraciones posthegelianas en el terreno de la doctrina del pensamiento y conocimiento, en la medida en la que no pertenecen exclusivamente a ninguna de las escuelas anteriormente mencionadas, como las investigaciones de Braniss, Chalybäus, Immanuel Hermann Fichte, E. Reinhold, Ulrico, Weise, Wirth y otros, tienen más o menos en común la misma tendencia a mediar entre las posturas opuestas de la lógica subjetivista formal y la lógica metafísica.³

Schleiermacher “no fundó ni tuvo la intención de fundar una escuela filosófica en sentido estricto”, pero los investigadores nombrados podrían ser señalados, no obstante, como “sus alumnos en sentido lato, porque se movieron principalmente en los círculos intelectuales que él llamó a la existencia”.⁴

Friedrich Ueberweg, discípulo común de Beneke y Trendelenburg, es, hasta donde yo sé, el único historiador de la filosofía que vio el significado central de Schleiermacher para la más reciente teoría del conocimiento. Ésta es la razón por la cual las siguientes tres secciones apenas tratan, a fin de cuentas, de ser algo más que un comentario del párrafo que acabamos de citar: primero, en forma de historia de la génesis del concepto teoría del conocimiento que debe mostrar cómo y por cuáles medios ésta comenzó a constituirse como disciplina autónoma ya en la época del idealismo alemán. Luego, en forma de presentación de uno de los más incisivos críticos del idealismo alemán y primeros programadores de una reorientación a Kant: Friedrich Eduard Beneke. Finalmente, en forma de un esbozo de la evolución del teísmo especulativo, en la medida

en la que éste participó en la constitución de la teoría del conocimiento y en la renovación del interés por Kant.⁵

1. EL PROGRAMA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO⁶

“El idealismo alemán estaba arruinado, el sistema de Hegel en quiebra, una época de anarquía, materialismo y decadencia filosófica general había precedido al neokantismo, al cual se ha de agradecer que se haya introducido de nuevo en la filosofía un proceso de instrucción epistemológica que reanuda la obra de Kant”, eran, por decirlo así, los términos de la autocomprensión neokantiana. Y este mito histórico no ha sido superado del todo hasta el día de hoy: por ejemplo, *Enzyklopädie, Philosophie und Wissenschaftstheorie* [Enciclopedia, filosofía y teoría de la ciencia], publicada en 1980, afirma todavía que los términos teoría de la ciencia y teoría del conocimiento procedían de los años setenta del siglo XIX,⁷ después de que Alwin Diemer hubiera corregido en 1972 la opinión de Cassirer, según la cual el término y el concepto de “teoría del conocimiento” fueron introducidos por vez primera en 1862, y precisamente por Eduard Zeller. Diemer encontró una prueba documental más antigua, del año 1845; pero de todos modos declaró que la palabra “podía muy bien haber surgido en los años veinte o treinta”, y expresó la opinión de que “no se puede establecer con claridad” la fecha en que fue acuñado por vez primera el término “teoría del conocimiento”.⁸

Sin embargo, en 1876 ya había avanzado sustancialmente más Hans Vaihinger, quien entonces había declarado en una publicación⁹ que este concepto se remontaba a la “teoría de la facultad cognoscitiva humana...” de Ernst Reinhold, publicada en 1832, la cual emplea con toda familiaridad también las expresiones “gnoseológicamente” y “gnoseólogo”. Consideró este escrito incluso una primera “gnoseología completa” en sentido moderno, y también “una historia panorámica de su evolución, muy útil y muy digna de ser leída aun en nuestros días”, y elogió a Ernst Reinhold, quien ya había muerto en 1855, porque distinguió “con una claridad y una terminología, que podrían ser suscritas completamente en nuestros días”, “rigurosamente las discusiones lógicas de la gnoseología y las de la metafísica” de tal manera, que uno se tiene que preguntar la razón por la cual la historia posterior de la gnoseología no tuvo absolutamente noticia de este escrito. Pero también se puede preguntar cómo habría conciliado el neokantiano Vaihinger este escrito, que contiene¹⁰ “prácticamente un aún hoy notable intento de una gnoseología y de una metafísica fundada sobre ella”, con la autocomprensión neokantiana de haber fundado una época filosófica completamente nueva; sin embargo, sólo por esta obra queda documentado que el juicio de instrucción gnoseológico, junto con el título de la disciplina que para ello había de ser instituida, tiene un origen más antiguo.

Los años de la primera difusión de este concepto—y de esto se puede leer también la propagación del afán de “superar” la “filosofía sistemática” por medio de una refundación gnoseológica de la filosofía—en ningún caso fueron los años del surgimiento

del neokantismo, porque muchos años antes, y precisamente en la fase en que la filosofía de las universidades alemanas se apartaba de manera generalizada del idealismo alemán, ya había nacido un programa gnoseológico que ante todo se orientaba contra el filosofar idealista, supuestamente libre de presupuestos, y abogaba por que se incluyera la experiencia sensible en la fundación de la filosofía. Y, justamente en 1840, Ernst Friedrich Apelt, discípulo de Fries, publicó una monografía que hasta en el título de un libro empleó esta expresión: *Ernst Reinhold und die Kantische Philosophie. I. Heft: Kritik der Erkenntnistheorie nebst einer Zuschrift an ihren Verfasser [Ernst Reinhold y la filosofía kantiana. Cuaderno 1o.: Crítica de la gnoseología, junto con una carta a su autor]*, Leipzig, 1840. Por ninguna otra razón que no sea el hecho de que la historiografía le prestó comparativamente poca atención a la evolución de la filosofía de las universidades alemanas en el postidealismo se puede explicar el hecho de que se haya llegado a ignorar por todas partes el término “gnoseología”, que precisamente en ese tiempo se usaba miles de veces. La formación y exitosa transmisión de los mitos históricos neokantianos relacionados con este horizonte temático es el reverso de este descuido de la tradición filosófica universitaria por parte de la historiografía filosófica.

Vaihinger había establecido el año de 1832 como fecha de nacimiento del concepto, pero los *Philosophische Monatshefte [Cuadernos Filosóficos Mensuales]* imprimieron poco después una réplica al artículo de Vaihinger, la cual indicaba que el término ya había aparecido antes que en Ernst Reinhold en el intercambio epistolar que se llevó a cabo entre Christian Hermann Weisse y Emmanuel Hermann Fichte a propósito de una refundación no filosófico-sistemática de la filosofía; Rudolf Seydel, discípulo de Weisse, continúa diciendo sobre este intercambio epistolar:

Ya desde mayo de 1830 veo a Fichte preocupado por llevar todavía más allá de Hegel a su amigo y compañero en la lucha contra el panlogismo hegeliano mediante la idea de que el sistema de la filosofía no debe, como todavía entonces lo quería Weisse, comenzarse con una lógica objetiva, metafísica, sino que más bien sea una “ciencia previa”, una “ciencia de la ciencia”, la que tenga la precedencia, y cuya tarea consista en zanjar antes que nada la cuestión de si el espíritu humano puede conocer con objetividad. A partir del 13 de septiembre de 1831 usa Fichte el nombre de “*Theorie des Erkennens*” [“teoría del conocer”] o “*Theorie der Erkenntnis*” [“teoría del conocimiento”] como título de esta primera parte de su sistema—pues así es como quiere que sea considerada esta “ciencia previa”—. En sus respuestas a las cartas de Fichte, Weisse se ha servido, ante todo probablemente por brevedad, de la forma contracta “*Erkenntnistheorie*” [gnoseología], y esto se encuentra entre mis materiales—no tengo en mi poder las cartas de Weisse a Fichte—, ante todo en una cita tomada de la respuesta de Weisse que Fichte ha incorporado a su carta del 26 de abril de 1832.¹¹

Weisse, como se desprende de su carta a I. H. Fichte del 28 de marzo de 1832 (Biblioteca Nacional de Stuttgart),¹² había usado por vez primera la expresión en esta forma contracta, y así—si nos atenemos a las investigaciones del siglo XIX en el campo de la historia de los conceptos—parece que se puede hasta fechar con exactitud el día en que tuvo lugar el cambio de época, en que se pasó de la “época del sistema” al periodo en el que la gnoseología tuvo una posición dominante.¹³

Pero las cosas no son así, pues este concepto también es empleado por otro crítico de Hegel—sin que se conozca una dependencia de los anteriores—, y precisamente por

Friedrich Eduard Beneke en su escrito sobre *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubelschrift auf die Kritik der reinen Vernunft* [Kant y la tarea filosófica de nuestro tiempo. Escrito para conmemorar la Crítica de la razón pura] (Berlín, Posen y Bromberg, 1832). Por lo visto, este antiquísimo escrito programático del movimiento kantiano del siglo XIX se le había escapado al neokantiano Vaihinger, pues en él aparece la expresión contracta “*Erkenntnistheorie*” (gnoseología), usada incluso de modo especial en el sentido de que se ha de retomar la gnoseología kantiana...¹⁴ Que este libro fuera impreso sólo un año después del jubileo y, además, en penosa cercanía a la fecha en que murió Hegel, permitió que Beneke, “el jubiloso mensajero rezagado” (Rosenkranz),¹⁵ reprodujera una especial “advertencia preliminar al lector” en la que se dice: “Para evitar cualquier malentendido, quiero advertir que el presente escrito de ninguna manera ha tenido su origen en los recientes acontecimientos, puesto que ya estaba listo para la imprenta en agosto de este año, cosa que entonces no pudo llevarse a cabo a causa del cólera que invadió nuestra ciudad. Además, este escrito habla por sí mismo. Berlín, noviembre de 1831”.¹⁶ Tres veces aparece este término en este escrito como término científico, en el contexto de una crítica al idealismo alemán, ante todo especialmente en el de una crítica a Hegel, planteándose así el problema de saber si el concepto ya había aparecido¹⁷ anteriormente como título de una disciplina científica propia o nada más como un concepto al que todavía no se le había otorgado plena nitidez terminológica.

En efecto, lo segundo es el caso, pues la expresión “teoría del conocimiento” es empleada en 1819, por ejemplo, en la *Geschichte der Philosophie* [Historia de la filosofía] (t. XI)¹⁸ de Tenneman, por cierto sólo de tal forma que una serie completa de sinónimos podían reemplazarla a discreción: “autoconocimiento de la razón”, “investigación” o, respectivamente, “teoría de la facultad cognoscitiva”—“del intelecto” o de la “razón”—se dice ahí. Pero no fue casual que lo fuera en el contexto de la filosofía de John Locke, pues precisamente la exposición del punto de partida de este filósofo inglés le causó serias dificultades a este filósofo alemán historiador de la escuela kantiana, ya que su concepto de conocimiento abarcaba tanto el conocimiento sensible como el racional, que en su conjunto fueron reducidos en esa obra a representaciones simples o compuestas. Las representaciones por medio de pruebas, las representaciones a secas e incluso las ideas prácticas en sentido kantiano le parecieron a Tenneman un trochemoche sin ton ni son,¹⁹ y así se ayudó, ya que tenía que sustituir el término original “idea”, que gracias a la filosofía kantiana había recibido un sentido completamente distinto del que tenía en la de Locke, por el concepto de “conocimiento” y por esta razón llamó sucintamente “teoría del conocimiento” a la doctrina de Locke.

Locke habría emprendido la tarea de reducir injustificadamente todos los problemas de la fe, la opinión y el saber al solo problema del “conocimiento”, pero hecho no obstante el mérito de haber dirigido de todos modos sistemáticamente la atención a la meta de “definir los límites del conocimiento humano midiendo su facultad cognoscitiva”.²⁰ Después siguen algunas objeciones:

De todas maneras, este intento de delimitar y fundar la ciencia, tomado en sí mismo, todavía era muy imperfecto y defectuoso. Pues la investigación versó sólo sobre las condiciones materiales del conocimiento, en la medida en que están dadas por el sentido externo e interno, respecto de las cuales el espíritu humano se comporta puramente de una manera pasivamente receptiva. De aquí brotó una visión demasiado unilateral del contenido y origen del conocimiento, puesto que por lo menos tenía que concederse que también en la actividad propia del espíritu humano puede haber materia para las representaciones, y una *teoría del conocimiento* unilateral, porque precisamente sólo se puso atención a la receptividad y, por tanto, se le concedió al intelecto sólo la facultad lógica de comparar, abstraer y relacionar.²¹

Ésta puede haber sido la primera vez que fue usado el término teoría del conocimiento, pero no es muy difícil reconocer que aún no había alcanzado su nitidez terminológica. Y por esto Tenneman echa mano entonces de nuevo, también en el contexto de la réplica que escribió Leibniz a la “teoría del conocimiento” de Locke, de los más variados sinónimos de este término, y sólo una vez más, en el texto donde comenta los escritos de Christian Thomasius, emplea este término en función de una abreviación:

Él [Thomasius, KCK] parte del concepto de erudición, da la explicación de filosofía y lógica, y luego expone en la primera parte las nociones generales de razón, verdad, principios y criterios de verdad, en la segunda las normas para la investigación y comunicación de la verdad. Casi siempre se echa de menos el espíritu heurístico profundo y la búsqueda científica auténtica; pero por todas partes brillan claros destellos intelectuales y, por lo que se refiere a la teoría del conocimiento, estaba adelantado a sus contemporáneos principalmente por usar la obra de Tschirnhausen.²²

También este pasaje muestra otra vez el mismo empeño en comparar con otra una teoría con muchas especies siguiendo el criterio de recapitulación: que uno puede ponerlas en un solo término o título que con una palabra nos entrega la recapitulación del objeto completo. En una línea completamente parecida se encuentra ante todo también el nuevo uso de este término en Ernst Reinhold en 1827, para luego convertirse en patrimonio científico común con la aparición del segundo tomo de su *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie... [Manual de historia general de la filosofía...]*,²³ que trata de la historia de la filosofía más reciente. Y precisamente en 1827 comienza Reinhold precisando el asunto de la teoría del conocimiento en su escrito *Die Logik oder die allgemeine Denkformlehre [La lógica o doctrina general de las formas de pensamiento]*,²⁴ en el que expresamente se enfrenta a todos aquellos “que tienen la intención de darle a la lógica formal un alcance más vasto y un significado más alto fusionando la doctrina que le es propia con la metafísica y la teoría del conocimiento”. Tampoco puede menos “de no aplaudir a muchos otros a quienes la lógica formal les da la impresión de no necesitar ni ser ya capaz de auténticas ampliaciones y mejoras sustanciales”,²⁵ ya que él tiene la intención de “precisar más los límites” de la “doctrina de las formas de pensamiento” y de “llevarla más allá” de la acostumbrada lógica formal, lo que en primer lugar exige una historia de la lógica que él antepone en una amplia introducción a su doctrina de las formas de pensamiento.²⁶ Es interesante en este empeño especialmente la división en periodos que se propuso Reinhold, porque dicha división representa una anticipación de la división neokantiana que más tarde se volverá normal: “I. De Aristóteles hasta la época de Locke y Leibnitz”;

“II. De la época de Locke y Leibnitz hasta Kant”; “III. De Kant hasta la época contemporánea”, división dentro de la cual atinadamente sale de nuevo a la luz el lugar, por decirlo así, “histórico” que ocupa el término: “Influencia de las teorías del conocimiento de Malebranche, Locke y Leibnitz en la situación de la lógica” está dicho al principio de la segunda época.²⁷

También en Ernst Reinhold asume este concepto la función de una abreviación especialmente importante para el historiógrafo. Pero en esta “Doctrina de las formas del pensamiento” a la vez se trataba para él de un problema sistemático que debía anticipar asimismo soluciones neokantianas posteriores: un deslindamiento de los problemas de la lógica respecto de otras disciplinas que le hacían la competencia y provenían del contagioso círculo problemático de la teoría del conocimiento brindó inmediatamente la ocasión para formular el concepto también sistemáticamente:

Para elaborar específicamente la doctrina de las formas del pensamiento y excluir de su exposición las explicaciones psicológicas transcendentales podría ser decisiva la siguiente razón. Su contenido, tomado por sí mismo, es simplemente comprensible y, visto el estado en que se encuentra en la mayoría de las presentaciones, generalmente válido en lo esencial, aunque en no pocas definiciones tenga necesidad de rectificaciones y aquí y allá también de ampliaciones. En esto, no obstante, dicho concepto tiene suficiente importancia y extensión como para hacerse valer como una disciplina especial, porque por muchas razones no sólo es aconsejable sino hasta necesario partir el sistema de la filosofía (del que sólo una definición estrecha deja fuera a la lógica) en numerosas partes, cada una de las cuales pueda ser expuesta por sí misma en forma acabada.²⁸

La doctrina de las formas del pensamiento por lo menos se puede tratar como una disciplina autónoma subordinada:

En contra de ello están las investigaciones que pertenecen en general a la teoría del conocimiento y a la doctrina trascendental del espíritu, cuando son sólo relativamente coherentes con su respectiva tendencia y no se quedan en la superficie de los fenómenos, sino se esfuerzan en penetrar en la esencia intrínseca de las cosas, precisamente de las más complicadas, difíciles y controvertidas en el estado actual de la filosofía. Lo que un destacado pensador aporta, cuando es algo verdaderamente valioso y meritorio por la autonomía, el espíritu y la nitidez de la investigación, es, sin embargo, rechazado como inválido por todos los pensadores autónomos que, como él, gozan de una voz respetada en el público filosófico, e incluso definiciones tan sólidas como las que constituyen, por ejemplo, el contenido principal de la silogística, ya no pueden recompensar en este ámbito el empeño de los investigadores. ¡Cuán inapropiado es, pues, amalgamar materias tan heterogéneas dentro de los límites de una disciplina filosófica especial y hacerlas pasar por un todo indivisible!²⁹

El término “teoría del conocimiento”, introducido por Tenneman ante todo sólo como término contrato historiográfico, fue empleado por vez primera en la “Doctrina de las formas del pensamiento” de Ernst Reinhold también como término colectivo para nombrar el conjunto formado por las disciplinas lógica, filosofía del lenguaje, “psicología trascendental”, hermenéutica y metodología. Sólo dos años después, en el segundo tomo de su manual de historia de la filosofía,³⁰ forman ya una unidad el significado sistemático y el historiográfico de este concepto, y sobre este punto él mismo adopta a ciencia y conciencia también una postura en relación con el problema de la formación de este término:

El fundamento o, para expresarse de un modo todavía más significativo, el centro de cada sistema filosófico lo constituyen desde Platón las opiniones más o menos desarrolladas, incluso cuando no destacan por estar elaboradas específicamente, que los ojos de los conocedores descubren en todos los términos técnicos del sistema cuyo autor se ha apropiado del modo de exponer, de la forma, del significado y de las limitaciones del conocimiento y querer humanos. Si estas opiniones se han formado siguiendo un método, entonces nace una ciencia que se puede llamar convenientemente teoría de la facultad cognoscitiva porque su finalidad principal está orientada al descubrimiento de la génesis y las leyes de la conciencia y a la determinación y comprensión del conjunto de actividades psíquicas que constituyen el conocimiento. Ahora bien, cada tesis filosófica tiene que justificar su derecho a ser necesariamente válida por medio de la coherencia esencial que la vincula, en el ámbito del conjunto sistemático de disciplinas filosóficas, con las proposiciones que son o presupuestos o derivaciones del sistema. Ésta es la razón por la cual esto es válido no sólo en la metafísica, incluida la física especulativa, sino también en la evolución filosófica de las verdades morales, jurídicas y religiosas, para que en cuanto miembros de un todo orgánico que descansa sobre determinados principios gnoseológicos posean un valor científico y sean debidamente entendidas y valoradas gracias a una ponderación cuidadosa de tales principios. La teoría de la facultad cognoscitiva no se encuentra ciertamente en el elenco tradicional de las disciplinas filosóficas, elaborado de acuerdo con aquella distinción y división de las mismas, aceptada ya en la época de la escolástica bajo la guía de los escritos aristotélicos y aún predominante hoy en día, aunque algunos la rechacen, en las exposiciones orales y escritas. Tanto los antiguos como la mayoría de los modernos han dispersado las definiciones gnoseológicas y las han mezclado con otras materias, y por esta razón no las han presentado en el orden debido y con la integridad requerida. Fueron tratadas en general como una rama especial de la investigación filosófica, separada de la ontología y la psicología racional, primero por Locke, y después por los sucesores de Locke en Inglaterra y Francia, bajo diferentes títulos, y en Alemania por Kant bajo el título de “Crítica de la razón pura y práctica y del juicio”. De aquí que sea conmovedor el hecho de que la teoría del conocimiento no goce, como la lógica, la ética, etc., de un calificativo que sea clásico desde hace muchos siglos; y cuando, junto con las otras partes principales del sistema de la filosofía, ha pensado en lo controvertido de la concepción más precisa y el modo de solucionar sus problemas, entonces carece de la ventaja de ser, por lo menos de nombre y por la parte que le corresponde, conocida en todas partes y también reconocida por la mayoría. A pesar de todo, su verdadero valor y significado se obtiene con definitiva certeza tanto de la historia de la filosofía como también de una ponderada consideración de la naturaleza de las cosas.³¹

La disciplina de la teoría del conocimiento, que debe instaurarse propiamente para los fines de la averiguación previa de límites y valor objetivo, formas y posibilidades de conocimiento, con miras a la formación de los conceptos filosóficos, había sido descrita cabalmente por Ernst Reinhold en 1829, de manera que a partir de ese momento podía tener lugar su ulterior difusión y el establecimiento de sus términos. Que esta formación de los conceptos se remonte a Reinhold se hace verosímil no sólo por el hecho de que en esta obra, como escribió Moriz Carrière en su último adiós a Reinhold, se trataba de su máximo logro,³² sino más bien por la circunstancia de que éste mismo suministró una justificación convincente de su propio asunto que acababa de formular:

No se discute que la exigencia de tratar de entenderse sobre la naturaleza de la fuerza cognoscitiva y volitiva humana, sobre el curso de su formación y sobre su radio de acción, por el camino de una investigación fundamental, en ninguna otra época se haya manifestado con voz más sonora como es el caso entre nosotros en la situación presente de la filosofía y del elemento filosófico en las otras ciencias. Igualmente indiscutible podría ser también que esta exigencia sea desconocida e ignorada por no pocos, quienes en coherencia con la condición de su actividad didáctica y polémica son los destinatarios naturales preferidos; como, por ejemplo, los hombres que luchan con ardor para defender la opinión que tienen de la potencia o impotencia de la razón para conocer las verdades religiosas, quienes jamás han pensado en fundamentar metódicamente la organización de la inteligencia humana y manifiestan abiertamente su frialdad e indiferencia hacia todas las

preocupaciones que al respecto tienen los filósofos. Ojalá haya logrado y siga logrando el autor poner de relieve con satisfactoria claridad en su exposición de la historia de la filosofía la mencionada relación sistemática de la teoría del conocimiento a las demás tareas filosóficas y, mediante la dilucidación de tal relación sistemática, dar a sus lectores, de un modo fructífero para ellos, una idea clara de la peculiaridad, justificación y significación científicas de cada uno de los sistemas descritos. Jena, abril de 1829.³³

Más de tres décadas antes de que el término “teoría del conocimiento” se convirtiera en el sello distintivo de un modo de filosofar, neokantiano en sentido amplio, había podido proceder de Ernst Reinhold la difusión y temprana consolidación de este término, porque en la polémica postidealista—sobre todo contra el hegelianismo—la averiguación previa de las posibilidades y límites del conocimiento ya se había convertido en un asunto ampliamente difundido. El término ya había sido usado precisamente en 1819 por Tennemann, pero sólo a causa de la amplia necesidad de los años treinta y luego de los años sesenta y siguientes del siglo XIX se había convertido en una especie de fórmula programática que primero debía exponer el concepto complementario de “pensamiento libre de presupuestos” y, luego, el de una cosmovisión justificada metafísicamente. Ernst Reinhold, por supuesto, recibió el término—como se ha de suponer con una verosimilitud rayana en la certeza—directamente de Tennemann, cuyo “Manual”³⁴ había puesto desde el semestre de verano de 1827 a la base de su propio curso “Lecciones sobre historia de la filosofía”. Además de esto, en su manual también se refirió a Tennemann como a un precursor a quien “con todo derecho se [ha, KCK] de reconocer el mérito de haber fundado un segundo periodo, que aún perdura, en esta rama de la literatura [se piensa en la historiografía de la filosofía, KCK]”, de tal modo que Reinhold puede ser considerado como discípulo de Tennemann.³⁵

Pero Ernst Reinhold era también discípulo de Erick von Berger, amigo de juventud de Trendelenburg, y en su “Exposición de la metafísica” se convirtió al “eclecticismo”, como Von Berger.³⁶ Sólo hacia finales de los años 1840 se acercó al teísmo especulativo, en una época en que también éste declaró obligatoria la fundación de la filosofía según el método de la teoría del conocimiento, de tal manera que también por esto se cierra el círculo de los que tenían como programa la teoría del conocimiento.

2. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, KANTISMO Y PSICOLOGISMO EN FRIEDRICH EDUARD BENEKE

Más antigua aún que el título disciplinario “teoría del conocimiento” es la expresión “doctrina del conocimiento”, que se puede rastrear hasta el año 1801, en el que Wilhelm Traugott Krug presentó en *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie... [Esbozo de un nuevo órgano de la filosofía...]* el concepto de su “sistema de filosofía teórica”, cuyo fundamento era la “filosofía fundamental” de 1803.³⁷ Pero este término, que Krug tomó prestado del sistema enciclopédico de Alexander Gottlieb Baumgarten al traducir la palabra “gnoseología”, aún no tenía en ese tiempo el sentido que tuvo después y lo convirtió en sinónimo del término teoría del conocimiento.³⁸ Esto es, Krug no tenía necesidad de una doctrina de las posibilidades y límites del conocimiento; y sólo se

necesitan unos cuantos criterios para ver que no es una “teoría del conocimiento” aquella parte de su sistema que se llama “doctrina del conocimiento”: no tiene interés ni en fijar los límites ni en establecer el método del conocimiento. Tampoco es una disciplina de los fundamentos ni tiene una función propedéutica. Finalmente, ni siquiera busca delimitar, fundamentar o hacer imposible la metafísica haciendo crítica del conocimiento, sino ser ella misma incluso una metafísica. Además, Krug está más cerca de la concepción de filosofía que tienen Reinhold, Fichte o Schelling que, digamos, de la fenomenología de Hegel, que en el siglo XIX había sido considerada ocasionalmente una teoría del conocimiento “fracasada”.

Simplemente recorriendo en sentido inverso la *historia del vocablo*, se llega hasta el año 1801; pero, de acuerdo con la *historia del problema*, es Friedrich Eduard Beneke el primero que con su *Erkenntnislehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft... [Doctrina del conocimiento de acuerdo con la conciencia de la razón pura...]*³⁹ llevará a cabo un nuevo comienzo, tanto en relación con el empleo del concepto como también en relación con el asunto que propiamente interesaba a esta disciplina. A saber, en este escrito se hace uso del sentido conceptual moderno que tiene esta expresión, que posteriormente iba a ser considerada como sinónimo del término “teoría del conocimiento”, porque el título “teoría del conocimiento” ahora debe significar especialmente una ampliación empirista de la lógica tradicional, involucrando así de nuevo, en adhesión a la tradición de Schleiermacher, la problemática de la percepción en el problema del conocimiento. Teniendo a John Locke como estricto punto de orientación, por vez primera se determina en Beneke el sentido y contenido de la doctrina del conocimiento en el sentido que tiene hoy, y esta doctrina se entiende a sí misma como contraproyecto a la metafísica renovada por el idealismo alemán:

En general, nuestra tarea es ciertamente la misma que tan brillantemente anunciaron Kant en su *Crítica* y, después de él, Fichte en su *Doctrina de la ciencia*⁴⁰—escribe en 1820 el Beneke de 22 años de edad orgullosamente consciente de poder presentar así a la opinión pública filosófica una “nueva ciencia”—,⁴¹ pero ignoramos por completo si vamos a tener éxito en aquello que éste [Fichte, KCK] creyó llevar a cabo: establecer un único principio a partir del cual se pueda deducir todo el conocimiento humano; si existe absolutamente un tal principio y si el saber humano constituye un todo completo en sí mismo exactamente organizado, o si esta idea forma parte de una serie de destellos imaginarios.⁴²

Pero esta primera “doctrina del conocimiento”, que estaba concebida como disciplina científica autónoma, aún debía investigar también la cuestión de si puede haber un principio de toda la filosofía como lo hay en la “doctrina de la ciencia”, o también el problema de saber si en absoluto hay principios sintéticos a priori además de los juicios analíticos. Hasta respecto de la *Crítica de la razón pura* de Kant había dado Beneke con esto un primer paso en dirección de un tratamiento absolutamente *autónomo* de los problemas de la teoría del conocimiento.

Pero mientras que en el texto que escribió sobre Kant en 1832 debió calificar como una tendencia fundamental muy valiosa de la filosofía kantiana el hecho de que en ella los conceptos y las intuiciones sensibles estén referidos en principio unos a otras, en este temprano escrito programático todavía polemiza contra la doctrina kantiana de los juicios

a priori que en su conjunto no puede producir sino sólo “ficciones”.⁴³ Los conocimientos, por el contrario, y éstos son presupuestos para que en general surjan las ciencias, se diferencian en principio de esos meros juicios, porque a éstos simple y llanamente no les corresponde ningún “ser”:

Opuestos diametralmente a los conocimientos [...] los juicios son [...] meras fórmulas, en sí mismas apodicticamente ciertas y universalmente válidas, pero precisamente sólo como fórmulas, y partiendo de ellos solos nadie puede juzgar si les corresponde algo en el ser de las cosas o si quizás no dan más que la concatenación correcta de una cosa ficticia con otra cosa igualmente ficticia; una concatenación que precisamente en sí misma es intachable, y que incluso puede ser necesaria y útil para otros muchos fines, pero que, en cuanto pretende gozar injustamente del nombre de conocimiento, es rechazada justamente como vana fantasía o subrepción.⁴⁴

La exposición del concepto de “conocimiento”—como también la explicación del título “doctrina del conocimiento”—se desarrolla como crítica de la ciencia de la lógica, en la medida en la que ésta debe resolver el problema del conocimiento de acuerdo con la teoría de la conciencia (“representación”). La autonomía que esta nueva “doctrina del conocimiento” tenía derecho a reclamar respecto de una lógica entendida de modo puramente formal, pero mucho menos derecho respecto de la filosofía trascendental kantiana, estaba fundada en una “complementación de la lógica mediante la inclusión del problema del ser”—lo que quiere decir: de lo empírico y la percepción—: “En el hecho de que yo afirme ahora que todos los conocimientos se distinguen de las fórmulas que nada dicen sólo por medio de su fundamentación en una percepción correcta”—así es como introduce su ataque general a toda la filosofía alemana contemporánea en su conjunto—se puede conocer fácilmente que la razón “por la cual comúnmente se considera necesaria la hipótesis de un conocimiento independiente de la percepción”, es “de preferencia aquella” por la cual se piensa “que es incomprensible que se genere un juicio absolutamente universal por el camino de la experiencia”.⁴⁵ Pero si se renuncia a este a priori, entonces queda libre el camino para analizar imparcialmente la proporción de formas lógicas y percepciones sensibles: “Desde el punto de vista de la conciencia puramente humana toda la investigación es efectivamente tan simple, que apenas se puede descubrir un punto en donde la especulación pudiera atar sus indecisiones. Ser y percepción sensible están invariablemente tan simétricamente asociados para el espíritu no especulativo (y en el fondo también para el especulativo), que éste no puede pensar lo uno sin lo otro”.⁴⁶

“El nacimiento de este sensualista en una ciudad alemana—estaba escrito en un manual de historia de la filosofía cuando Beneke aún estaba vivo—es a todas luces fallido, pues debía haber tenido lugar ahí donde están su tesoro y su corazón.”⁴⁷ Pero en todo caso no en Berlín donde éste había nacido.⁴⁸ Beneke era dos años más joven que I. H. Fichte, cinco más joven que Ernst Reinhold. A la edad de 15 años tomó parte activa como miembro de un cuerpo de cazadores voluntarios en una campaña contra Napoleón, comenzó sus estudios con un par de semestres de teología y después fue a Halle. Poco nos ha sido transmitido sobre los años de estudio de Beneke; sólo que se doctoró en 1820 con una tesis escrita en latín, *De veris philosophiae initiis* [*De los verdaderos*

inicios de la filosofía] y que, como lo escribe en la *vita* que anexó, fue oyente de Schleiermacher.⁴⁹ Al mismo tiempo que su tesis apareció su “Doctrina del conocimiento” y como tercera monografía, incluso en el mismo año, su “Psicología experimental como fundamento de todo saber...”, que dedicó “al Sr. Dr. Schleiermacher y al Sr. Predicador Wilmsen, sus maestros y benefactores íntimamente venerados”.⁵⁰ Después, Beneke impartió clases⁵¹ pronto—a pesar de las circunstancias tan peculiares en su promoción con el grado de doctor—, pero su *Grundlegung zur Physik der Sitten* [*Fundamentos para la física de las costumbres*] apareció sólo hasta 1822 y le trajo el retiro de su *venia docendi* (permiso de enseñar).⁵² En Gotinga obtuvo de nuevo su habilitación—después de que permaneciera cerrada para él la posibilidad de ser el sucesor de Fries en la Universidad de Jena—y en los años siguientes publicó los escritos fundamentales de su psicología: *Beiträge zur einer reinseelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde* [*Aportaciones para un tratamiento puramente psicológico de la psicoterapia*] (1824), los dos volúmenes de *Psychologische Skizzen* [*Esbozos psicológicos*] (1825-1827) y un escrito sobre *Das Verhältniß von Seele und Leib* [*La proporción de alma y cuerpo*] (1826).⁵³ Cuando de nuevo pudo enseñar en Berlín en 1827 ya tenía, además de un buen número de publicaciones en revistas del Estado, diez publicaciones autónomas que exhibir, a las que todavía se siguieron añadiendo hasta 1833, hasta que obtuvo un puesto de profesor extraordinario sin goce de sueldo, una edición de los *Principios de la legislación civil y criminal*, de Bentham, el escrito sobre Kant, su propio *Lehrbuch der Psychologie* [*Manual de psicología*].⁵⁴ La respuesta a la pregunta de por qué este profesor extraordinario siguió sin goce de sueldo y por qué al docente privado de 35 años de edad no le fue de ningún provecho este febril afán de publicar se puede tomar de un dictamen que en 1833 redactó Karl Rosenkranz para el ministro prusiano de Cultura (Johannes Schulze):

El señor Beneke trabaja desde hace ya bastante tiempo en la ciencia especial de la psicología y ha adquirido un apreciable conocimiento de este ámbito. Absolutamente se tienen que reconocer su empeño, su manifiesta erudición y su agudeza, cuya sutileza, capaz como Saladino de partir en dos de un solo tajo un hilo de seda de arriba abajo, puede competir a menudo con la de Herbart. El señor Beneke ha llegado tan lejos como ha podido con estos talentos; pero le gustaría hacer avanzar, le gustaría cambiar toda la filosofía—mediante la mera psicología—[...] Se ha esforzado por encuadrar sus observaciones, que muchas veces hemos leído juntos, en cierto sistema cuya construcción carece por completo de principios [¡!, KCK]. Pues el señor Beneke no sabe a ciencia cierta cuáles son los presupuestos antecedentes y consecuentes de la psicología, ni cómo se distingue, por una parte, lo psíquico de lo metafísico y físico, y, por otra, de la vida libre, no atada más a lo psíquico, del espíritu. Piensa que todo aquello de lo que podemos volvernos conscientes por nuestra autoconciencia pertenece al dominio de la psicología. Si éste debe ser el criterio, ¿qué es entonces todo lo no psíquico, cuál es el límite de esta concepción? Pero ni siquiera esto parece interesarle al señor Beneke, pues no sin entusiasta alegría indica que de la psicología—se entiende que de la empírica—va a brotar la salvación viviente, que hasta ahora les ha atrofiado la especulación, para todas las ciencias, para la moral, la lógica, la estética, incluso para la filosofía de la religión y la metafísica.⁵⁵

Hegel y Böckh deben haber sido quienes pusieron en duda su primera habilitación, Hegel el responsable de que se le retirara a Beneke la *venia docendi*, Altenstein aquel que hizo fracasar su contratación como profesor de la Universidad de Jena, la muerte de

Hegel, finalmente, la razón por la cual se le dio de todos modos una cátedra extraordinaria.⁵⁶ Pero ya en 1822 declaró Johannes Schulze en su dictamen que él consideraba “completamente inevitable que se suspendan las clases de Beneke y en general se le prive del derecho de dar clases en cualquier universidad del país mientras no haya dado pruebas inequívocas de que se ha enmendado del terrible error en que se ha hundido y ha adoptado el punto de vista según el cual, precisamente porque es el punto de vista de un pensador, ya no es posible hacer la hueca afirmación de que no hay verdades universalmente válidas”.⁵⁷ “Carencia de principios” y abandono de la filosofía sistemática y del apriorismo no hacían más que conjurar, primero, el peligro del empirismo, después, también el del materialismo, tal era la preocupación del estadista Schulze, pues la ética empirista—“física de las costumbres”—socava por medio del relativismo la escala de valores de la sociedad.

A diferencia del modo en que Schopenhauer, que se habilitó en Berlín en el mismo año que Beneke, explicó su fracaso académico, Beneke interpreta el suyo no como algo político, sino como consecuencia del “espíritu de la época” que entonces imperaba y que no había deparado, como decía retrospectivamente en 1845, “un futuro precisamente prometedor” a su filosofía “antiespeculativa”.⁵⁸ Mientras Schopenhauer se veía afectado personalmente, Beneke pensaba, ya en 1832, en su escrito programático kantiano, desde la perspectiva de la historia de la ciencia:

Para la verdad filosófica, como en el fondo para toda otra verdad, sólo hay un criterio externo: la unanimidad general, la evidencia con la que la verdad obliga a cada quien a reconocerla y, con la debida preparación, a repetir por sí mismo el experimento de un modo críticamente apartidista. Así, pues, sólo se trata de obtener una evidencia general apartidista para una nueva doctrina: y podremos estar seguros de un juicio plenamente válido sobre la misma. Por supuesto que todavía no será suficiente la aprobación de las cabezas pensantes de una determinada época, de un solo pueblo; pues a consecuencia de especiales coyunturas puede un falso razonamiento haberse apoderado de tal manera de todos los espíritus durante un cierto periodo de tiempo, que al instante reprima con arrogancia todo intento de verificarlo.⁵⁹

La multiplicidad de sistemas es ya una evidencia externa de que la filosofía aún se encuentra en su fase precientífica, pues, como lo muestra “el envidiable ejemplo de las ciencias naturales”, aún no ha alcanzado el estado ideal

en que el capital obtenido es transmitido de un investigador a otro sin disminución junto con los nuevos intereses generados: la situación ideal en que cada descubrimiento es anunciado rápidamente de un extremo a otro de la comunidad científica, de tal manera que pocos meses después de haber sido dado a conocer produce frutos quizás a cientos de millas lejos de su lugar de origen a favor de la adquisición de un conocimiento superior o de un uso que derrame bienestar y alegría sobre la vida.⁶⁰

“Las acciones de la filosofía están ahora a la baja en nuestro país—dice otro pasaje de 1832—más que en cualquier otra parte; y, a menos que pronto aparezca un *deus ex machina*, más que nunca ha de temerse una bancarrota.”⁶¹ Desde la época de Kant, la filosofía alemana se ha salido crecientemente de las filas de la sociedad de Estados europeos, pues desde entonces “casi no” se ha publicado en Alemania “una traducción, vamos, ni siquiera una reseña crítica exhaustiva de alguna obra filosófica extranjera”; a los alemanes, en el mejor de los casos, nos siguen llamando idealistas, pero nadie nos

toma en serio.⁶²

“Pero cada ciencia tiene su propio tiempo—trata confiadamente Beneke de tranquilizar—en que pasa del estado de inestabilidad al de estabilidad.”⁶³ Considerada desde el punto de vista de la historia de la ciencia, la filosofía es en cierta medida la última de las disciplinas tradicionales que ha de ser conducida a una plena cientificidad. Es el momento para ello—ahora, que ya ha transcurrido un medio siglo desde la primera aparición de la *Crítica de la razón pura*, se puede y tiene que correr el riesgo de un nuevo comienzo, que en este caso y para la filosofía alemana significa volverse a conectar a Kant—. Kant, entre tanto, se había vuelto histórico:

Ha amainado la agitación de los espíritus a favor o en contra [de la *Crítica de la razón pura*, KCK]. Por un lado, las ideas de Kant han encontrado un amplio y honroso reconocimiento, incluso en el extranjero; por otro, ya no hay un solo kantiano. Se han hecho múltiples aplicaciones de sus principios a las otras ciencias; un gran número de otros sistemas proceden de esto y asimismo parece que en todo respecto se ha vuelto posible una urgente y no prejuiciada apreciación de Kant, tanto en sí mismo y a partir de sí mismo, como también por sus frutos.⁶⁴

La filosofía kantiana no es para Beneke—como en las imágenes teleologizantes de la historiografía filosófica hegeliana—una posición del pensamiento filosófico sistemático superada; por el contrario, Kant es visto como un *investigador* filosófico que—en parte, en todo caso—ha puesto al día verdades válidas que en cuanto tales no pueden ser superadas históricamente. Su tendencia fundamental a sostener “que no es posible el conocimiento del ser ni la justificación de la existencia a partir de meros conceptos” da a sus investigaciones un peso perdurable.⁶⁵ El idealismo alemán no ha justipreciado este sentido central que tiene la *Crítica de la razón pura*. A Beneke le interesa—como más tarde también al neokantismo realista positivista—sobre todo el Kant “teórico del conocimiento” y no tanto el “teólogo antidogmático”, “práctico”. Que cada conocimiento sea en principio posible sólo mediante la “percepción de lo existente”⁶⁶ vale ahora para él como la aseveración más altamente meritoria de Kant, y en este punto, ya desde el año 1811, él argumenta en principio apenas de otro modo a como lo hace Schleiermacher.

Éste, a saber, ya se había deslindado muy temprano en sus lecciones de dialéctica del modo de proceder de aquellos que “erigen un dechado de proposiciones que de tal manera debe contener lo esencial del saber, que lo subsiguiente se puede desarrollar a partir de ello, llámeselo tratado de la ciencia o lógica o metafísica o filosofía de la naturaleza o como se quiera”. Estos tales, que “colocan en el vértice un supuesto principio como aquel con el que necesariamente comienza el saber y tiene que ser aceptado absolutamente sin haber estado contenido antes en lo que ya ha sido pensado y sin haberse podido desarrollar a partir de ello”, podían en todo caso contar por esta razón con ser comprendidos por la mera ocurrencia y coincidencia de sus opiniones. Los numerosos ensayos sistemáticos que generó esta manera de fundamentar la filosofía, vistos en su conjunto, llevaron en todo caso a un “aislamiento del saber” y se parecen más a la poesía que a la efectiva filosofía verdadera.⁶⁷

A Schleiermacher le parecía que la anarquía de los sistemas sólo podía ser superada

por medio de un diálogo que evidentemente tiene que versar no sobre opiniones sino sobre realidades. De aquí que sea necesario fijar un punto de partida seguro. También en esto va a seguir Beneke a su maestro: en su *System der Meta-physisk [Sistema de metafísica]* (1840), dirigido en todo caso “contra Kant y Fichte”, va a formular este punto de la siguiente manera: “Nosotros mismos somos un ser y tenemos una representación de nosotros de la que el ser pasa a formar parte inmediatamente, sin mezcla de una forma extraña”. Partiendo de la premisa de que el “ser de alguna manera tiene que estarnos dado, de alguna manera tiene que sernos accesible”, fundamenta Beneke de nuevo la tesis de Schleiermacher de que se da tal ser y uno no tiene que salir de sí mismo para acceder a él: “Nosotros mismos somos un ser; y, para acceder al ser, no necesitamos salir de nosotros mismos ni pasar a formar parte de otro. Aquí tenemos o somos representación y ser al mismo tiempo y, por tanto, podemos conciliar real y satisfactoriamente la representación con el ser”. “Pero se podría objetar”, prosigue entonces Beneke en este pasaje exactamente con la misma elocución con que Schleiermacher desarrolló exactamente la misma idea de que en ambos lados está dada una representación.

Pero—dice Beneke—si concebimos la percepción interna en su plena especificidad, entonces se hace evidente que en ella no tenemos dos lados en absoluto. El ser pasa inmediatamente a formar parte de la percepción o de la representación; y cuando esto sucede, y en cuanto está terminada la representación, el ser y la representación son uno: el ser es, y por cierto plenamente, elemento o fundamento de la representación, sin que se haya mezclado en ella nada extraño.⁶⁸

La fundación de la metafísica que, apegándose muy estrictamente a Schleiermacher, en Beneke sirve al mismo tiempo para legitimar la ciencia fundamental de la psicología, se mantiene bastante lejos tanto de la filosofía kantiana, entendida subjetivísticamente (de manera parecida argumentaba Trendelenburg), como de la lógica metafísica hegeliana. Porque ser y pensar han de ser pensados necesariamente de manera paralela sobre la premisa de que el conocimiento es posible en general (Schleiermacher) o de que ambos deberían acercarse uno al otro en un proceso de adecuación (Beneke), el problema del conocimiento se convierte en un problema de la investigación psicológica. La psicología en cuanto dimensión problemática de la “dialéctica” o en cuanto disciplina fundamental propia, como en Beneke, entra en lugar de la antigua fundación lógica. La defensa de la especulación idealista fue decisiva en ambos casos. Schleiermacher—igual que Von Berger y Trendelenburg—se conforma con un paralelismo; Beneke, por el contrario, introduce una proporción de reducción entre formas lógicas y percepciones: en el sistema de las ciencias filosóficas, la psicología aparece antepuesta a la lógica y la metafísica. Es aquella disciplina que transforma la “dialéctica” de Schleiermacher—de ahora en adelante purificada de todo contenido especulativo—en “doctrina del conocimiento” sobre la base de la “psicología pura” y desde el “punto de vista de la conciencia puramente humana”. Todas las conjeturas e insinuaciones sobre una adhesión de Beneke—siempre orientadas a fundamentar su falta de autonomía como filósofo—a Hoffbauer, Platner, Jacob, Kiesewetter, Fries o Herbart, no tienen sentido ni objeto,⁶⁹ si se toma en serio la siguiente y hasta donde sé nunca citada confesión de Beneke: “Con íntima veneración llamo a

Schleiermacher mi maestro [...] sí, en el campo de la filosofía, es el único, de entre todos aquellos a cuyas clases asistí, a quien puedo llamar mi maestro”—se puede leer inequívocamente en un escrito aparte que Beneke publicó dos años después de la muerte de su maestro—. ⁷⁰

La historia de la recepción de la “Dialéctica”, de la que por lo demás, a causa de su carácter completamente peculiar, es bastante difícil apropiarnos como si la hubiéramos escrito, la han escrito—desde el punto de vista histórico—preponderantemente las clases que Schleiermacher impartió efectivamente más que la publicación de las mismas en 1839 a partir de las obras póstumas. Incluso la “doctrina del conocimiento” de Beneke, publicada en 1820, que por cierto no contiene una sola palabra que aluda a las clases recibidas, era testigo de la influencia recibida, y ni siquiera se habría dicho demasiado si se quisiera afirmar que el Beneke de 22 años de edad saqueó su propio cuaderno de apuntes cuando escribió este libro. ⁷¹

Una vez más es sólo en Ueberweg donde volvemos a leer qué aspecto tenía la relación real que hubo entre el teólogo romántico—el “enigma de su tiempo” (Steffens)— ⁷² y el agnóstico que negaba las verdades universalmente válidas:

Beneke coincide con Schleiermacher principalmente en las siguientes ideas lógicas, significativas en principio: 1. en la concepción y tratamiento general de la lógica como “doctrina del arte de pensar”; 2. en la doctrina de que todo pensamiento, y especialmente el filosófico, sólo ocurre en el terreno de la percepción externa e interna, que ésta aporta sólo la materia del pensamiento, mientras que la actividad intelectual aporta la forma de la “síntesis y antítesis” [Schleiermacher], o que “la percepción y el pensamiento tienen que promoverse mutuamente en múltiple alternancia, si es que ha de prosperar el conocimiento empírico” (Beneke), y que no le corresponde al ser humano el así llamado pensamiento puro que prescinde de toda percepción sino que en cierto modo crea a partir de la nada; 3. en la doctrina de que por medio de la percepción interna se obtiene un conocimiento al que le corresponde una verdad material plena, y ante todo precisamente el conocimiento del ser de la propia alma, en la medida en que en la autoconciencia la percepción y el ser no están uno fuera de la otra, sino uno dentro de la otra; que en el conocimiento de un ser externo a nosotros el primero es el reconocimiento de una pluralidad de seres dotados de alma o sujetos pensantes, y que este reconocimiento, cooperando con la percepción externa y la actividad intelectual, media el conocimiento real de los otros seres externos.

Beneke, por el contrario, diverge de las convicciones lógicas fundamentales de Schleiermacher sólo al someter la relación de percepción y pensamiento a una investigación psicológica propia y también al considerar el paralelismo de ser y formas de pensamiento no como algo ya obtenido sino como meta del conocimiento. ⁷³

Ueberweg interpreta estas divergencias en el contexto de la lógica; éstas también son interesantes respecto de la relación ambivalente que Beneke tenía con Kant: por un lado, éste, en el fondo, ha enunciado en su crítica de la metafísica sólo el “secreto del universo”, ⁷⁴ al hacer de la experiencia (posible) la condición de cualquier conocimiento científico, pero, por otro, ha reducido la filosofía de la tradición kantiana a una especie de escolasticismo. ⁷⁵ Su apriorismo ha sido la causa del desarrollo defectuoso de la filosofía alemana de Reinhold a Hegel y el responsable de que la filosofía alemana perdiera su vínculo con la europea. Por esta razón el “programa kantiano” de Beneke ha

de entenderse a la vez como acta de acusación en contra de la evolución alemana de la filosofía: sólo porque la filosofía contemporánea le parece una evolución defectuosa aboga por un “regreso” a Kant. Este regreso está pensado sólo didácticamente y de ninguna manera en aquel sentido positivamente amplio en el que la programática posterior a Marzo de 1848 ha dado semejantes recomendaciones, pues:

los investigadores de la naturaleza, los hombres de negocios, en pocas palabras, todos los que están en contacto inmediato con la vida, miran despectivamente a la ciencia en la que, si la proporción fuera la correcta, deberían buscar y encontrar la llave para todo aquello que puede convertirse en problema para los pensadores más rigurosos que hubiera entre ellos. Y no podemos negar que están en su derecho. ¿Pues no es una condición fundamental de toda filosofía expresar y aclarar con mayor precisión aquello que la naturaleza y la vida nos dan en estado de indeterminación, desorden y confusión? ¿Cómo podríamos reprocharles, entonces, que se alejen despectivamente de una doctrina que recompensa sus preocupaciones más urgentes a lo sumo con un cierto prestigio vano de que comprendemos lo que otros no comprenden, no de otra manera sino sólo con una mayor falta de claridad y una alarmante confusión conceptual?⁷⁶

Beneke habla como pensador ilustrado en una situación científico-filosófica en la que a todos los realistas, hombres de negocios e investigadores de la naturaleza les fue como a Bouvard y Pécuchet en Flaubert:⁷⁷ “Ambos confiesan uno al otro que están hartos de la filosofía. Tal cantidad de sistemas no hace sino confundirlo a uno. Se puede vivir sin ellos. Además de aumentar sus apuros económicos”.

Al año siguiente, en 1833, Beneke dedica a este tema un libro completo: *Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben* [La filosofía en su relación con la experiencia, la especulación y la vida], tal es su título. Aquí declara de manera completamente inequívoca que las “ciencias filosóficas” pueden alcanzar una validez universal para sus doctrinas sólo volviéndose “ciencias positivas”.

Así, pues, es como la filosofía habrá conocido y reconocido en general el método correcto, parcialmente reconocido desde hace mucho tiempo [se piensa en el método de las ciencias naturales, KCK], y lo seguirá rigurosamente, sin dejarse extraviar por las múltiples seducciones fascinantes del método falso, para seguir adelante con pasos firmes, constantes e ininterrumpidos en pos de una meta precisamente inalcanzable. Y del mismo modo que la matemática, aunque la meta a que aspira sea igualmente inalcanzable, no deja por ello de servir en cada punto del camino como segura antorcha de las ciencias que se refieren a lo material, así tampoco dejará la filosofía de alumbrar y regular como sol y centro del universo humano tanto las ciencias que se refieren al mundo del espíritu como las que se refieren al mundo material, en la medida en que también ellas son productos del espíritu humano, incluidas asimismo la matemática y las ciencias naturales.⁷⁸

En Alemania no era necesario un Comte o un Mill para concebir un concepto de filosofía positiva. Beneke será ciertamente una década después el primer alemán en recibir *System of Logic, Ratiocinative and Inductive* [Sistema de lógica, deductiva e inductiva] de Mill;⁷⁹ Mill también escribirá a Bain: “Estoy leyendo un libro de lógica de un profesor alemán—Beneke es su nombre—, quien me lo ha enviado después de leer el mío; su libro me lo habían recomendado previamente Austin y Herschel como uno que estaba de acuerdo con el espíritu de mis doctrinas. Así es en cierto grado, aunque mucho más psicológico de lo que estaba en mis planes...”;⁸⁰ pero Beneke había llegado a teoremas análogos por caminos completamente propios. En su escrito sobre Kant habla ya en 1832 de una filosofía alemana futura que se encuentra en la “dirección de toda la

reciente cultura intelectual”:

Ya desde Bacon aspira la misma, ciertamente con bastantes interrupciones y retrocesos pero, ello no obstante, sin detenerse, a dos metas sublimes. En primer lugar, el envejecimiento no de la metafísica sino del método metafísico [...] La aspiración a principios excluyentes, que no pueden ser de otra manera (es decir, según el fallo inapelable de los fundadores de sistemas), ha de ser abandonada por completo para, en lugar de eso, explicar plenamente lo que efectivamente es real [...] La filosofía de Kant era, de acuerdo con su razón de ser más profunda, un inicio vigoroso que tenía que fracasar sólo porque el antiguo método todavía era demasiado poderoso en Alemania como para que un espíritu tan sublime y autónomo como el de Kant hubiera podido deshacerse de él. Pero desde entonces nos hemos vuelto medio siglo más viejos; hemos visto crecer ante nosotros el abuso de la especulación en sus formas más horribles; y esto ya no puede seguir más así: el kantismo en toda su pureza triunfará sobre el método metafísico.⁸¹

Hasta qué punto haya influido en esta formulación, además de la vinculación a Schleiermacher, la lectura que hizo Beneke de Saint-Simon, Cousin, Juoffroy y Damiron, incluso si Beneke hubiera conocido a Comte, al que en efecto nunca menciona, merecería una investigación aparte.⁸² Ante todo se tendría entonces que explicar históricamente si él, que pensaba “mucho más psicológicamente” que éstos (compárese su crítica de Cousin) y podía ver crecer sus esperanzas en una nueva época de la ciencia sólo mediante los progresos que hiciera la psicología, estaba inspirado más por la filosofía alemana o aún más por la filosofía europea contemporánea. La segunda meta de todo el desarrollo cultural más reciente le pareció que era “la psicología, y por cierto una psicología fundada puramente sobre nuestra autoconciencia, libre de todas las mezclas materialistas o metafísicas.” De ella ha de

hacerse el centro de toda la filosofía en su conjunto: el sol del que reciban su luz todas las demás ciencias filosóficas. Sólo de este modo es posible conseguir verdadera unidad y verdadero orden, verdadera validez universal para la filosofía. Todos los conceptos filosóficos son ciertamente productos del alma humana; y sólo mediante el conocimiento del modo y la manera en los que han sido generados es como pueden recibir su claridad suprema.⁸³

En parte a este “psicologismo”, en parte también al proyecto materialista que edificaba a menudo sobre aquél, se debía el hecho de que Beneke, como por ejemplo en el caso de la última revisión del manual de historia de la filosofía justificado por su discípulo Ueberweg, sea calificado como “el menos significativo de los pensadores más conocidos de principio del siglo XIX”.⁸⁴ Ningún influjo tuvo en la psicología (W. Wundt);⁸⁵ en la filosofía, Ueberweg es el único que puede ser reconocido como su discípulo en el pleno sentido de la palabra, pues Carl Fortlage, que trató de hacer una síntesis, difícilmente reproducible, entre Beneke y Fichte, puede ser, a causa de su punto de vista esotérico, sólo muy difícilmente calificado de “benekeano”.⁸⁶

Sin embargo, Beneke alcanzó a tener, incluso en vida, un amplio influjo en la pedagogía; y todavía hacia finales del siglo XIX (¡naturalismo!) sus libros fueron leídos como clásicos, y se publicaron textos sobre ellos. En buena parte debía este influjo a Johann Gottlieb Dressler,⁸⁷ director del seminario bautzeano para maestros de escuela, quien puso a la base de su propia actividad docente la psicología, lógica y pedagogía de Beneke, y trató de promoverlas en numerosas publicaciones. Así, en 1840 apareció el

primer tomo de un texto voluminoso cuyo título cuenta en estilo barroco de qué se trata: *Beneke oder die Seelenlehre als Naturwissenschaft. Eine freimütige Beleuchtung der von ihm entdeckten Naturgesetze, welche in der menschlichen Seele walten und deren Entwicklung beherrschen. Geschrieben für gebildete Lehrer und Erzieher, so wie für alle Lichtfreunde* [¡!, KCK], *die sich über eine hochwichtige Angelegenheit näher unterrichten wollen* [Beneke o la psicología como ciencia natural. Una ilustración espontánea de las leyes naturales, descubiertas por él, que actúan en el alma humana y gobiernan su desarrollo. Escrita para educadores y maestros cultos, como también para todos los amigos de la luz [¡!, KCK] que quieran instruirse con mayor esmero sobre un asunto altamente importante].⁸⁸ Dressler estaba convencido, como lo escribió en su prólogo,

de que la magna transformación de la psicología que debemos a Beneke atraerá a sí una transformación total de todas las ciencias filosóficas en el sentido amplio de la palabra y tendrá una influencia benéfica, que ahora apenas podemos vislumbrar, en la educación y la enseñanza. Puede sonar aventurado afirmar que Beneke nos ha conseguido un poder sobre la naturaleza espiritual que en nada se queda atrás de aquella que el físico ejerce sobre la naturaleza exterior y material. Y me atrevo a añadir que la risa que provoque esta afirmación es por completo la risa que tenían nuestros ancestros cuando oían asegurar que un día podríamos viajar sin bestias de tiro, navegar sin velas ni remos, moler sin viento, ni agua ni manos humanas, etc. Lo nuevo tiene que aceptar verse hostigado y perseguido durante un cierto tiempo entre los seres humanos, tal como ahora son; pero ¡tranquilos!, porque la verdad termina por ganar y darle la razón a quien la descubrió mediante la bendición que sobre amigos y enemigos deja caer de su abundante cuerno. ¡Qué reparos no tuvo que oír Colón! ¡Qué furias no provocó el sistema de Copérnico!⁸⁹

Determinar hasta dónde llegó el influjo real que pudo ganar esta segunda Ilustración proclamada por Dressler, la cual, por cierto, estaba en estrecha conexión con el movimiento de los “amigos de la luz”,⁹⁰ fuertemente representado en Sajonia, sería tarea de una historia de la pedagogía, la educación y la Iglesia orientada por el método de la historia regional, pues los movimientos que se oponían a la colaboración demasiado estrecha entre los intereses eclesiásticos y las posturas políticas—y esto de ninguna manera sólo en la Prusia de Federico Guillermo IV y de su ministro de cultura Eichhorn—no habían logrado una expansión suprarregional antes de la Revolución de marzo de 1848, lo que en última instancia se remontaba a las tajantes decisiones que la censura tomaba por todas partes en casi toda Alemania.⁹¹ En Sajonia, sin embargo, este movimiento siguió al parecer siendo tan fuerte que Ernst Adolf Eduard Calinich,⁹² su compañero de trabajo y antiguo condiscípulo, y subdirector de la Escuela Normal de Dresden-Friedrichstadt, se vio obligado a atacar mordazmente estos intentos, a consecuencia de lo cual se suscitó una polémica que extendió ampliamente sus brazos y ramas entre revistas y folletos y en la cual tomaron parte, entre otros, pedagogos tan prominentes como Adolph Diesterweg o también Otto Schulz, consejero escolar de la provincia de Berlín.⁹³ Con el artículo de Calinich “Ueber Benekes Seelenlehre und ihre Einführung in den Lehrerseminarien” [“De la doctrina de Beneke acerca del alma y su introducción en las escuelas normales para maestros”] comenzó esta polémica en 1842:

En primer lugar, la razón por la cual consideramos que la doctrina benekeana del alma no es apropiada para la

enseñanza en la escuela normal de maestros es su personal visión de la esencia del alma. Para fundamentar nuestro juicio, remitimos a dos aspectos: la opinión de Beneke sobre lo innato en el alma y sobre la relación de alma y cuerpo. Según Beneke, el alma del ser humano, en el comienzo de su vida, no es sino un ser que puede ver, oír, gustar, oler y tocar con un cierto grado de capacidad para recibir estímulos, de vigor y vitalidad, un ser sin razón, entendimiento, conciencia [...] Por consiguiente, la vida de un niño recién nacido no tiene para Beneke más valor que la vida de cada animal; sí, habrá de recordarse espontáneamente la declaración de Hume de que la vida del ser humano no tiene un valor mayor del que tiene la vida de una ostra. Además, también es definitivamente cierto que Beneke ha declarado que las leyes de acuerdo con las cuales se desarrollan las actividades corporales han de ser reconocidas, en cuanto se cobre conciencia de ellas, como leyes universales también del desarrollo espiritual del alma, y que todo el proceso evolutivo del ser humano ha de someterse a un código de leyes de acuerdo con el cual se pueden construir de modo completamente idéntico el ser y el devenir corporal y espiritual [...] Pero si se acepta el criterio de la simetría de las leyes del cuerpo y del espíritu, entonces del concepto de ley se sigue lógicamente que sólo lo precedente está necesaria y constantemente en y con él mismo mediante la organización de un objeto, que el alma y el cuerpo no son por su esencia diferentes uno de otro [...] Tenemos [...] que reconocer abiertamente que del estudio de sus escritos no nos ha quedado claro cómo es posible que lo efectivamente espiritual pueda desarrollarse a partir de los estímulos y las potencias sensitivas originarias, dotadas de las propiedades anteriormente mencionadas, y que por esta razón llegan de sus escritos bocanadas de viento más bien frío, y que no nos hemos podido deshacer de la convicción de que el sistema de Beneke, llevado hasta sus últimas consecuencias, tiene que conducir, si no al materialismo, sí a bastantes consecuencias que uno solía considerar como resultados del materialismo.⁹⁴

Si la Administración de la Educación Pública de Kursachsen (en lugar de sólo la de Brandenburgo, O. Schulz) hubiera hecho suya esta duda, Dressler habría sido suspendido de su cargo inevitablemente. Sus escritos apoloéticos, junto con los ataques de otros a Calinich, los cuales llenan miles de páginas,⁹⁵ a lo mejor hubieran impedido este perjuicio (Gramzow), incluso planeado eventualmente por Calinich. Pero no pudieron impedir una cosa: que la filosofía y la pedagogía empíricas de Beneke siempre estuvieran expuestas a la sospecha de materialismo,⁹⁶ que no pudieran hacerse respetar académicamente y también, entre otras cosas, que por esta razón quedara bloqueada largo tiempo la carrera académica de Friedrich Ueberweg—el “benekeano”—.⁹⁷ La psicología de Beneke siguió siendo un caso debatido; la *Psicología* de Calinich, que después de haber sido rehecha dos veces por completo había tenido tres ediciones entre 1841 y 1849,⁹⁸ y que en forma abreviada había sido puesta como introducción a su “Propedéutica filosófica” de 1847,⁹⁹ fue la primera, en esta obra que acabamos de mencionar, en clasificar conceptualmente las ciencias en *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu*, destronando de este modo a Beneke y a Dressler:

La palabra filosofía—se dice en la introducción—se emplea en un doble sentido. Por una parte, esta palabra denota las ciencias que no se refieren, como las ciencias de la naturaleza y las matemáticas, a algo sensible o perceptible con los sentidos, sino al mundo interior del ser humano, al mundo del espíritu. Si se usa la palabra filosofía en este sentido, entonces abarca las ciencias conocidas como psicología, lógica, tecnología, moral, derecho y religión. Estas ciencias también se pueden llamar ciencias filosóficas. En contraste con las ciencias de la naturaleza, también se podrían llamar ciencias del espíritu. Sólo la palabra filosofía es empleada también en otro sentido todavía. Esta palabra denota también la así llamada filosofía especulativa.¹⁰⁰

Alwin Diemer indicó correctamente en 1974 que, una vez que había sido usada ya desde el siglo XIX en contextos cambiantes—¡pero nunca terminológicamente!—la

expresión ciencias del espíritu adquiere por vez primera su significado clasificatorio en este pasaje.¹⁰¹ Pero Calinich mismo ni siquiera se dio cuenta cabal de que la acuñación de esta expresión tuvo lugar en la zona neutral del debate materialista y de que, en éste, conectándose parcialmente pero a la vez destruyendo la sistemática benekeana de las ciencias filosóficas, ocurrieron su “psicologismo” y los elementos de una gnoseología fundada psicológicamente: en Alemania, ¿quién entendió la filosofía en otro sentido, en sentido completamente “antiespeculativo”? ¿quién clasificó las ciencias en ciencias que se basaban en la experiencia sensible y en ciencias que se basaban en la experiencia interior?, y ¿quién llamó “ciencias filosóficas” a estas últimas y afirmó que habían de ser fundamentadas sólo por la psicología? ¡Sólo Beneke y sus discípulos! Calinich heredó completamente esta reducción antiespeculativa de todos los problemas filosóficos a un plano psicológico en primer lugar de la filosofía de Beneke, sospechosa de materialismo, quien, por cierto, ya había contrapuesto también a las “ciencias orientadas al conocimiento de la naturaleza externa” aquellas ciencias que habían creído obtener “un conocimiento del ser por el mero análisis y explicación de los conceptos”: “En la ciencia del espíritu o filosofía” ha dominado este método,¹⁰² con lo que también queda claro que Calinich se diferenció de los benekeanos sólo en un único punto: en no querer reducir a la psicología precisamente estas ciencias.

Los presupuestos de su clasificación de las ciencias, que enlazaba con Beneke y fue divulgada ampliamente en ese mismo año de 1847 mediante reseñas (de Leopold George, entre otros),¹⁰³ eran en particular los siguientes: 1. Las ciencias naturales están excluidas en principio del círculo de las disciplinas filosóficas; 2. pero también las “ciencias filosóficas” restantes son tratadas de un modo completamente no especulativo; y precisamente 3. sobre el fundamento de una psicología que reduce numerosas ciencias filosóficas a una “percepción interna” que garantizaba (desde Schleiermacher) tanto el ser de las cosas exteriores como también el conocimiento adecuado de este ser. 4. La percepción interna y externa representan, por tanto, el único criterio para clasificar y contrastar las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Pero especialmente esta conceptualización se debe entonces, en primer lugar, 5. a una diferenciación, que se inserta en este punto, de los puntos de vista, pues Calinich sostiene, contra Beneke y sus discípulos, que el espíritu tiene su propia legalidad (respecto de las funciones psicológicas) y una irreductibilidad de ésta a las leyes que son el resultado de la investigación de las funciones corporales realizada por las ciencias naturales. Las “representaciones espirituales”,¹⁰⁴ en el sentido de Calinich, que son el fundamento de las “ciencias del espíritu”, no deberían, como en la psicología de Beneke, ser reducidas ni explicadas sobre la base de hechos fundamentales constatados por las ciencias naturales, porque poseen un sentido preponderantemente *descriptivo*,¹⁰⁵ en la medida en que describen los grados intermedios que hay en el ascenso de los sentimientos a las ideas e ideales de lo verdadero, lo bueno y lo bello, etcétera.

Es verdad: las facultades de filosofía se han “convertido en corporaciones de ciencias del espíritu después de que las ciencias de la naturaleza se desasociaron de ellas” (J.

Ritter),¹⁰⁶ y para conseguirlo tuvieron que liberarse primero del “método de la metafísica”. Pero esta liberación, que Beneke esperaba del futuro “kantismo en su pureza plena”,¹⁰⁷ tenía que superar cabalmente poco a poco los obstáculos más resistentes. Pero tan verdadero como éste es también el hecho de que, precisamente en esta temprana hora, un empirismo, psicologismo o positivismo no tuviera ninguna posibilidad de propagarse en todos los ambientes académicos filosóficos, porque su empleo en las ciencias filosóficas o del espíritu no fue medido con la vara de la ciencia sino visto como peligro para las pretensiones epistemológicas teóricas y prácticas en filosofía, ciencia y sociedad. Considerado desde el punto de vista puramente histórico, el concepto “ciencias del espíritu” y el programa que se manifestó al contraponerse al programa de las ciencias naturales estaban orientados en primer lugar contra el materialismo, tal como se iba a mostrar en la época posterior a Marzo de 1848, cuando la agudeza que alcanzó la crisis de las disputas ideológicas y sociales obstaculizó no sólo la recepción filosófica del positivismo, sino sobre todo favoreció el giro hacia un nuevo apriorismo, idealismo y una correlativa interpretación unilateral de Kant.

3. KANT EN EL TEÍSMO ESPECULATIVO

“La historia del espíritu difícilmente capta y mucho menos aclara el giro de la época de los sistemas especulativos a la época de las ciencias particulares, del romanticismo al positivismo”, escribió Max Wundt en 1932.¹⁰⁸ Y al respecto nada ha cambiado fundamentalmente hasta el día de hoy. El neokantismo y el positivismo tenían casi tan poco interés en sus propios antecedentes históricos como también en la filosofía poskantiana desde Reinhold hasta la fundación del Reich. El neorromanticismo, la filosofía de la vida y especialmente la escuela de Dilthey se allanaron el camino, en todo caso historiográficamente, desde Kant hasta el año 1830; desde los años XX de nuestro siglo se perfila también un amplio interés histórico en la filosofía poshegeliana que en principio procede de manera alternativa: o la izquierda hegeliana, la crítica de la religión y el materialismo ocupan el centro o uno se adhiere a los teístas especulativos, al trabajo de la lógica especulativa poshegeliana y al criticismo del siglo XIX (A. Hartmann, K. Leese, G. Lehmann, G. Stammler).¹⁰⁹ Como tercera tendencia se puede destacar una fenomenológica, existencial, que se nutre del primer Feuerbach, del joven Marx y del último Kierkegaard, y en cuyo centro está Nietzsche. Es de todos conocido que Karl Löwith había creído reconocer en esta selección “al auténtico siglo XIX”¹¹⁰—creando así la falsificación de la historia más exitosa junto con el culto marxista de la tradición—.

Por el contrario, el psicologismo, la transformación de la lógica en teoría del conocimiento y teoría de la ciencia, los intensos debates con la historia de la filosofía y la creciente recepción de las ciencias de la naturaleza y del espíritu por parte de la filosofía—tendencias todas que ya se podían percibir en la filosofía anterior a la Revolución de marzo de 1848 y que debían llegar a su pleno desarrollo en el periodo 1850 a 1870—son considerados aquí y allá en todo caso como fenómenos marginales.¹¹¹ Estas tendencias

son en este punto precisamente aquellas que al criticar de muchas formas y apartarse de la época especulativa “provocaron” aquellas respuestas que dieron, por una parte, los clásicos Kierkegaard, Marx y Nietzsche y, por otra, las orientaciones de la filosofía de las universidades: unos, en la medida en la que rompieron con la tradición; otros, en la medida en la que asumieron la ingrata tarea de reformar la filosofía desde dentro y adaptarla a las tareas científicas y extracientíficas que están en incesante renovación. Entre éstos, nunca destacó lo nuevo en forma pura; ésta es la razón por la cual es difícil reconocer que, por ejemplo, la teoría de la ciencia fuera iniciada por Von Berger y Trendelenburg y la moderna teoría del conocimiento por la “Dialéctica” de Schleiermacher. A la evolución de esta escuela hasta el año de 1847 ha de acreditarse la forma especial en la que el teísmo especulativo cooperó en esos inicios e inauguró asimismo la época neokantiana de la filosofía moderna. Pues, en ese año, el pensamiento especulativo fue deliberada y oficialmente dado de baja y archivado en el Congreso de Filosofía de Gotha.

Ya en su primer escrito, “Tesis para el propedéutico de filosofía”, Immanuel Hermann Fichte había proyectado, igual que otros, una “primera ciencia fundamental” que, en cuanto “teoría de la conciencia”, debía aclarar los presupuestos del acto de filosofar: “Indudablemente, el pensamiento presupone, en esta evolución necesaria a la hora de separar los factores del concepto, no sólo practicar un juego insignificante, meramente subjetivo, sino conocer verdaderamente por medio de él la necesidad objetiva; presupone, pues, que la necesidad del pensamiento sea inmediatamente la necesidad del ser o de la realidad”.¹¹² Pero

así como toda conciencia se funda, tanto en su potencia teórica como en su potencia práctica, precisamente en esta premisa de la unidad originaria de saber y ser, puesto que de otra manera, por ejemplo, ni una ciencia a priori como la matemática podría estar segura de prescribir por sí misma leyes eternas a la naturaleza exterior, ni el arte podría exponer mediante una reproducción espiritual la esencia íntima de las cosas ni el juicio transformarlas de acuerdo con conceptos autónomos de finalidad; así también la filosofía, en cuanto ciencia suprema, tiene que reconocer que su tarea consiste en demostrar científicamente aquello que en general no pasaría de ser mero supuesto, o, por el contrario, dicho con otras palabras, incluso disolver y dejar que el pensamiento haga emerger aquella unidad originaria sobre la cual descansa todo saber; por medio de lo cual habría justificado científicamente de modo inmanente también su propio método y alcanzado al mismo tiempo la perfección de un círculo perfectamente redondo de claridad evidente por sí misma.¹¹³

La legitimación de los presupuestos de lo conocido como verdadero a secas condujo a una “teoría de la conciencia” que legitimaba científicamente su propio método por medio del acto de legitimar; tal era el tenor de la formulación capital del círculo especulativo teísta, que en cuanto metateoría del saber es la demostración de éste en cuanto tal: lo originario es al mismo tiempo la unidad de síntesis e identidad de ser y saber, la cual se ha de comprobar subsecuentemente como algo originario, y precisamente en la medida en que el análisis reproduzca esta síntesis en una “teoría de la conciencia”. Se reclama a Dios como origen y al mismo tiempo como resultado teórico. Entre teoría del conocimiento y ontología queda un trozo de pensamiento filosófico mundano: “El señor Fichte insiste en la necesidad—escribe Christian Hermann Weisse en

su reseña de los *Grundzüge zum Systeme der Philosophie, Erste Abtheilung: Das Erkennen als Selbsterkennen* [Elementos para el sistema de la filosofía. Primera sección, *El conocimiento como autoconocimiento*— de iniciar la presentación de este sistema con una teoría del conocimiento, con una historia filosófica de la conciencia en sus diferentes fases y grados de evolución, desde el más simple grado de percepción sensible hasta el grado del conocimiento especulativo en cuanto tal”.¹¹⁴ Se piensa aquí en el retorno al principio de la reflexión en el sentido del joven Schelling, no en una reciprocidad filo y ontogenética parecida a una “fenomenología del espíritu”, como podría hacerlo pensar el término “historia de la conciencia”:

Repetidas experiencias hechas en los tiempos más recientes han mostrado las ilusiones sobre las cuales estaban basados aquellos inicios, por antonomasia absolutos y objetivos, en dondequiera que se creía haberlos encontrado, y a cuáles funestos malentendidos condujeron por lo que se refiere a lo esencial y al todo en su conjunto¹¹⁵—escribió Weisse en noviembre de 1834—: El autor [I. H. F., KCK] confiesa en este sentido que él “regresa al honesto camino de Kant”; pero rechaza el ingenioso símil de “No te metas al agua hasta que sepas nadar”, que se ha aducido contra el proyecto de emprender una crítica de la razón o una teoría del conocimiento, del mismo modo en que vemos que se articula la convicción—que por completo reconocemos como nuestra—de que el conocimiento filosófico no puede estar en una relación inmediata con su contenido objetivo sino sólo en una relación mediada por su propia actividad.¹¹⁶

La exigencia de una renovada averiguación previa de la posibilidad y capacidad de conocer, a la que Weisse se adhirió públicamente por vez primera en esta reseña, ha tenido en Immanuel Hermann Fichte una ocasión como en la “Dialéctica” de Schleiermacher: “En lugar de erigir una ciencia del saber con la esperanza—había dicho éste último—de poner de suyo fin al debate por medio de ella, ahora se trata de erigir el arte de debatir con la esperanza de llegar de suyo por medio de éste a puntos de partida comunes para el saber”.¹¹⁷ La “dialéctica”, al igual que todo el programa de la teoría del conocimiento, ha de entenderse como una respuesta a la pluralidad de los sistemas. Pero al mismo tiempo hay también un tipo, históricamente crítico, de intentos de superar la pluralidad de los sistemas: por medio de un autoconocimiento en el sentido de que “la evolución histórica en su conjunto”, “en cuanto evolución común, orgánicamente articulada”, ayuda a sacar un “resultado global” de la filosofía actual. Un caso representativo de este intento son las *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, zu Vermittlung ihrer Gegensätze* [Aportaciones para la caracterización de la filosofía más reciente, para la mediación de sus antinomias] (1829) de Fichte, en las que éste ha expuesto “su opinión acerca de la potencia cognoscitiva y su evolución hasta convertirse en ciencia filosófica [...] en la comparación de Locke y Leibnitz, en Kant, y especialmente en la exposición de las propiedades de la doctrina de la ciencia”. En esta obra se encuentra “una teoría sobre el espacio y el tiempo”, en la que él ha “desarrollado su crítica a la teoría kantiana” y que aconseja someter “especialmente al escrutinio más penetrante de la comunidad filosófica”, porque está convencido de “que, aunque los filósofos no pudieran ponerse de acuerdo más que en el significado del espacio y el tiempo”, “todos los pensadores consecuentes tendrían que ser por esa razón de un mismo sentir en lo principal”.¹¹⁸

I. H. Fichte desarrolla también la crítica, hecha con mayor precisión en su escrito de 1832 *Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie* [Sobre antinomia, giro y meta de la filosofía actual],¹¹⁹ a la identidad hegeliana de lo lógico y lo metafísico y a la—en su opinión—excesiva valoración, fundada en dicha identidad, de las formas y lo general respecto de lo “individual” y lo “personal”, basado en esta crítica de la “estética trascendental”: “El espacio y el tiempo, en cuanto son las condiciones más generales de toda experiencia, o, como también se las podría llamar, en cuanto son las ‘propiedades’ más generales de toda existencia individual [han], de acuerdo con su concepto, [de] anteponerse a todo individuo; pero están dados inmediatamente sólo en la experiencia individual, efectivamente real, y sólo en ella pueden ser vivencia efectivamente real”.¹²⁰ El espacio y el tiempo de ninguna manera son “subjetivos”¹²¹ y sólo condiciones de una experiencia posible, sino al mismo tiempo presupuestos de toda existencia y de toda vivencia: la “infinita fuerza de la vida” se puede mirar sólo como “espacio infinito, cualitativamente lleno”, y los conceptos de espacio y tiempo son, al “intercambiarse y completarse íntimamente”, la “expresión de la realidad efectiva y del ser y vida infinitos”. Porque todo lo individual es concebido en esta perspectiva como accidental, por eso “siempre podría ser también de este y otro modo, sin que con esto se pudiera agotar o medir lo infinito; por ello podemos abstraer de todo lo individual en el tiempo y el espacio: pero no por esto se vuelven vacíos [...] sino que precisamente la abstracción de todo lo individual impulsa tanto más inconteniblemente al reconocimiento del ser infinito”.¹²² Precisamente al haber descrito Kant en los conceptos de espacio y tiempo los presupuestos de la experiencia, en ésta han quedado comprendidas las condiciones metafísicas de toda existencia: “La vida [...] es necesariamente la unidad que despliega una variedad orgánicamente unificada que se autorrefiere infinitamente: la vida absoluta, por consiguiente, al llenar infinitamente la esfera del ser poniéndose a sí misma, es un infinitamente otro e infinitamente uno: su unidad es al mismo tiempo variedad intensiva y extensivamente infinita”.¹²³ La monadología de Leibniz y Jacob Böhme le dio a I. H. Fichte un concepto de Dios, en parte racionalista, en parte místico, basado en las categorías de individuo y totalidad, que fue entendido no panteísticamente como mera inmanencia de Dios en las cosas, sino teísticamente como viva creación de Dios. En la “múltiple variedad” debía reconocerse la creación viva; ésta, concretamente, fue convertida en objeto de la teoría filosófica por medio de un sistema de conceptos tomados de la filosofía kantiana.¹²⁴

Las obras completas del teísmo especulativo se pueden entender como escritos teológicos—a partir de su intencionalidad, sus resultados y las premisas de su cosmovisión—, pero también se pueden aducir para denominar aquellos problemas que esta escuela compartía con otros filósofos contemporáneos. Mientras que I. H. Fichte y C. H. Weisse exponían en sus libros las líneas y las consecuencias de su cosmovisión,¹²⁵ amplias la mayoría de las veces, su *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* [Revista de Filosofía y Teología Especulativa], que se publicaba desde 1837, representaba, por una parte, un órgano para mediar y difundir esta cosmovisión, y, por otra, también un foro de discusión abierto a otras tendencias afines. En esta revista se

discutieron los fundamentos de esta filosofía, se la deslindó de otras filosofías y se revisaron los programas para hacer los cambios que la filosofía aún tenía por delante. Sobre todo, naturalmente, aquellos que Schelling, en su prefacio al fragmento de Victor Cousin *Über französische und deutsche Philosophie* [*Sobre filosofía francesa y alemana*], había anunciado como la “magna” y, “en lo principal, última reforma” que la filosofía tenía por delante: por un lado, se dice en dicho prefacio, habrá de “garantizar la explicación positiva de la realidad efectiva”, “sin que, por otro, la razón se vea privada de su gran derecho a ser poseedora del *prius* absoluto, incluso del propio *prius* de la deidad; un derecho en cuya posesión entró sólo tardíamente, un derecho que la emancipó de toda relación real y personal y le dio la libertad que se requiere para poseer la ciencia en cuanto ciencia”.¹²⁶ El racionalismo y el empirismo debían unificarse en esta última reforma de la filosofía “en el sentido más alto” de que el empirismo entienda “al verdadero Dios no” como “el mero ser universal, sino, al mismo tiempo, incluso” como “el ser concreto o empírico”.¹²⁷ También Schelling hizo concesiones al empirismo y al psicologismo—en este caso franceses—, pero sin por esta razón querer restringir los derechos de la razón frente al conocimiento empírico.

A esta reforma se adhirió el teísmo especulativo; también el “sistema de la libertad” de Weisse, estimulado por Schelling, se basaba en la idea de una unificación de conocimiento empírico y conocimiento racional o, si preferimos, en la misma problemática que, bajo los conceptos de lo a posteriori y lo a priori, circunscribía el cosmos del saber de la filosofía kantiana:

Como premisa fundamental, de la cual parte el conocimiento filosófico, orientado a la realidad racional y a la realidad empírica, no a la forma meramente racional, a priori, hemos declarado—decía Weisse en su artículo inaugural de la *Revista* sobre “Las tres cuestiones fundamentales de la filosofía actual”—la siguiente: que en principio hay un conocimiento, un conocimiento que abarca la totalidad de los entes. En primer lugar, esta premisa [...] no es en principio otra cosa sino un acto libre por medio del cual se origina una realidad, una realidad empírica; en segundo lugar, semejante acto es tal, que convierte esta realidad en una realidad que se puede conocer.¹²⁸

La necesidad de unidad que tiene el pensamiento filosófico es tan fuerte y explícita, que la aceptación de un posible conocimiento se hace depender de la prueba o la hipótesis de que la “totalidad de los entes” se tiene que poder conocer. Sin cosmovisión no hay conocimiento de lo particular—sólo Dios garantiza la cognoscibilidad del mundo—. Pero Dios hace esto en el *System der Freiheit* [*Sistema de la libertad*] al dejar que el ser humano ponga su propio yo para que éste pueda elevarse al conocimiento de Dios: por esta razón, prosigue Weisse, “el hecho en cuanto tal no es el conocer; es [...] la premisa del conocer; así, pues, en cuanto ente, en cuanto principio de todo ser real, es el *prius* del conocer”.¹²⁹ La escuela del hijo de Fichte se enlaza aquí directamente con la “doctrina de la ciencia” de su padre—y con la de Schelling—:

E, inversamente, el hecho en cuanto tal puede ser pensado sólo bajo la premisa de un conocimiento que le es inherente; este conocimiento, a su vez, es el *prius* del hecho. Pero este *prius*, en cuanto *prius*, no es un *prius* empírico; es la forma, elevada por el hecho libre a conocimiento efectivo, del ser que sólo es real y empírico en el conocimiento. Este recíproco presuponerse y requerirse del actuar real y el conocimiento, esta

duplicidad en la unidad y unidad en la duplicidad, entra en el sistema de la libertad en lugar de la identidad absoluta de ser y conocer. Esto es precisamente la idea de la libertad misma, de la libertad viva, de la libertad que se mueve en viva autonomía, mientras que la identidad en cuanto tal, por más que tenga primorosamente la apariencia de un movimiento dialéctico, no deja de ser una necesidad rígida, muerta.¹³⁰

Una concepción empirista o aristotélica de la lógica no ha sustituido aún la demostración especulativa de que hay un principio, un fundamento absoluto para sucesivas deducciones. Por el momento, la multiplicidad del mundo material aún no se ha convertido en el punto de partida de la cuestión lógica, sino que, como en Descartes o en Fichte y el idealismo alemán, en general aún se sigue buscando en el yo humano un origen o una facultad a partir de la cual reciba su legitimación todo conocimiento a priori. Contrariamente a I. H. Fichte, que por principio se fue convirtiendo cada vez más en adversario de todo pensamiento sistemático y de todos los intentos puramente deductivos de la filosofía, Weisse se encuentra, incluso en esta época, más cerca del idealismo alemán. Al partir del concepto de libertad humana, un método estricto y jerárquico de legitimación ha podido sostenerse frente a todas las objeciones—en sentido lato—empiristas. El contexto escolástico permitió sin más que se dieran estas variaciones, con tal de que sólo se evitaran la filosofía de la identidad y su relajamiento panteísta del concepto de Dios.

En el teísmo especulativo hay que añadir un segundo principio que ya había sido anunciado al formularse la premisa de que hay un “conocimiento que abarca la totalidad de los entes”: la pretensión universal propia de una *cosmovisión*. Ellos, los “representantes [de esta] nueva cosmovisión”, como I. H. Fichte decía de sí mismo y de Weisse,¹³¹ habrían comprobado, “en una enérgica argumentación gnoseológica y ontológica”, “qué y en qué sentido [...] tiene que afirmarse que es posible tener un conocimiento plenamente adecuado de Dios en su eterno en sí, en su esencia universal, como no menos de la esencia universal de las cosas, es decir, el modo en que ambas esencias pueden ser pensadas, de acuerdo con su definición ontológica formal, de una manera completamente cabal y exhaustiva”.¹³² A saber, que para ellas se ha obtenido

un conocimiento de otra [...] especie, en el sentido de que el sujeto cognoscente y el objeto conocido de ninguna manera siguen siendo más, como en el otro sistema [en el sistema hegeliano, KCK], en el puro, inmanente desarrollo del concepto, lo idéntico, lo que de modo recíproco se intercambia e interpenetra plenamente; por el contrario, el conocimiento, dotado aquí de factores esencialmente empíricos, ha de comportarse, frente a una objetividad que rebasa sin cesar su propio concepto formal, de un modo esencialmente receptivo, sometido: por consiguiente, que para ello tiene necesidad, desde la perspectiva del absoluto que ha de ser conocido, de que éste libremente se revele a sí mismo e intervenga con su voluntad, tiene, en pocas palabras, necesidad de una experiencia concreta de Dios, para conocerlo propiamente también de modo especulativo [...] este conocimiento empírico de clase superior, el “conocimiento especulativamente intuitivo”, tendríamos que calificarlo como el auténtico conocimiento supremo y, al mismo tiempo, como la posición auténticamente filosófica, según la cual gnoseología y metafísica [...] han de considerarse nada más como de naturaleza propedéutica.¹³³

El “conocimiento empírico revelador de Dios” (I. H. Fichte)¹³⁴ y el “eterno en sí de Dios” se abarcan, unifican y entienden plenamente en una única teoría. En ella, la doctrina del conocimiento funge ante todo como propedéutica (ciencia preliminar), pero

después también como disciplina autónoma: “Para mí, la doctrina del conocimiento es también precisamente inducción a la metafísica”, se dice en 1838 en otro artículo de I. H. Fichte, “pero al mismo tiempo tiene un significado autónomo y en su modo de proceder es totalmente independiente respecto de otras partes de la filosofía”.¹³⁵ También el teísmo especulativo quiere crear—donde trata de mediar con la filosofía contemporánea—los fundamentos y los consensos que hagan posible una disciplina tal. Que esta disciplina de la fundamentación llamada “doctrina o teoría del conocimiento” tuviera influencia incluso en los círculos hegelianos lo describe Weisse en ese mismo año en una *laudatio* de su amigo, incorporada a un artículo “Über den wissenschaftlichen Anfang der Philosophie” [“Sobre el comienzo científico de la filosofía”]:

Siempre he considerado como uno de sus méritos auténticos [...] que haya captado y formulado con determinación y energía la conciencia de la necesidad de un inicio definido de la filosofía, y precisamente de un inicio gnoseológico. De entre todos los filósofos formados bajo la influencia de Hegel, Ud. es, a mi entender, el primero que con su llamado detuvo a la filosofía de dar el salto mortal que ésta, después de que Hegel hubiera revocado el comienzo que había hecho en su fenomenología, quería dar con la lógica de este pensador en el ser puro de la metafísica, y la obligó a entrar de nuevo en “el franco camino de Kant”. Si en la hora presente comienza a predominar en la propia escuela de Hegel la idea de que antes de la “lógica” se requiere otro comienzo, precisamente gnoseológico; si en la hora presente, en la que, a falta de otra ciencia propedéutica, acreditada por una autoridad de prestigio, se tiene aspecto de querer retornar de nuevo a la fenomenología: esto, lo reconozca uno o no, ha de atribuirse indudablemente en no poca medida al influjo que uno mismo, sin saber o querer, ha recibido de la actividad filosófica de Ud.¹³⁶

Exactamente de esta envergadura fueron los conceptos que el teísmo especulativo forjó para señalar el futuro y el preanuncio de la llegada de la época neokantiana. Pero la razón por la cual era imposible de antemano que hubiera una ininterrumpida tradición que llevara del teísmo especulativo a los neokantianos puso de manifiesto la significación especial que la gnoseología iba a tener de ahora en adelante:

Por más transformaciones y radicalizaciones, hechas por mí o por otros—dice otra vez I. H. Fichte—que mi doctrina aún pueda experimentar, parece que por causa de ella esto ya queda firme y es integrado cada vez más en la conciencia científica general: no sólo que el sistema de la filosofía haya de tener en general como punto de partida una ciencia del conocimiento, una dilucidación de la proporción fundamental entre lo subjetivo y lo objetivo, no sólo, sin embargo, que en esto tenga que elevarse simplemente al concepto de la unidad o de la identidad de ambos, sino más bien penetrar en la suprema razón verdadera de esta unidad que sólo puede hallarse en el absoluto, en el incondicionalmente omnicondicionado. Así es como en este sentido la doctrina del conocimiento termina, en mi opinión, en una “prueba metafísica” (si así se la puede llamar) de la existencia de Dios; el conocer, al encontrarse en el absoluto, se convierte precisamente por ello en un encontrar, en un cerciorarse del mismo absoluto.¹³⁷

Los límites de la recepción de Kant quedaron trazados muy estrictamente en el teísmo especulativo: separaron lo específico de esta orientación de aquellos problemas que ocupaban la atención de toda la filosofía universitaria contemporánea. Kant desempeñaba en ello la función de una figura integradora, pues la época idealista había partido de su filosofía y lógicamente se quería retornar a la misma al final de esa época.¹³⁸ En todo caso, en la autorreflexión histórica del periodo postidealista (= filosofía académica periodo 1830 a 1848), los diferentes sistemas y escuelas idealistas son concebidos como “consecuencias” o “prolongaciones” de la crítica de la razón, en las

que la aspiración a una unión de todas las orientaciones condujo a que a Kant se le asignara entre los clásicos de la filosofía moderna una posición que todo lo eclipsaba. Después de que Beneke, en 1832, en su escrito conmemorativo para el jubileo, y Carl Fortlage, en 1838 (como también en 1832), en su artículo “Die Stellung Kants zur Philosophie vor ihm und nach ihm” [“La posición de Kant en la filosofía anterior y posterior a él”],¹³⁹ hubieran resaltado en este sentido el significado especial de la filosofía kantiana, Christian Hermann Weisse se dedica, desde la perspectiva del teísmo especulativo, a tratar con renovado interés esta cuestión en el discurso de 1847 “In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat?” [“¿En qué sentido ha de reorientarse a Kant la filosofía alemana actual?”], con el que toma posesión de su cátedra en la Universidad de Leipzig.

Hasta los “partidos diametralmente opuestos” se unieron a la hora de reconocer a Kant, y es de esperarse, sobre todo en el “estado de ánimo que domina actualmente”, que “el significado nacional” que conviene a su nombre va a cobrar mayor fuerza todavía, y no precisamente porque una escuela o “secta” filosófica especial lo tenga en alta estima, sino porque constituye el “punto de partida común” a tendencias muy diferentes, que incluso se combaten entre sí.¹⁴⁰ Semejante “orientación” es posiblemente “incluso una condición necesaria del continuo progreso científico” en la filosofía,¹⁴¹ puesto que precisamente ahora tomaron “dos direcciones diferentes la mayoría de quienes filosofan”,¹⁴² volvieron explícitas dos posiciones extremas que por igual dejaron caer en el olvido la proeza con que Kant hizo época: por una parte, el panteísmo o panlogismo que, por decirlo de alguna manera, es una “exageración del apriorismo de las formas puras de la razón que tiene su base en el principio kantiano”, y, por otra, un empirismo que no acepta, “bajo ninguna condición, una auténtica realidad conceptual o empírica de la existencia” en las formas a priori de la razón.¹⁴³ El idealismo alemán, tanto como la posición antiidealista, que según Weisse llega hasta I. H. Fichte, ha negado toda “posibilidad objetiva de algún modo diferente de la realidad de la existencia”.

Que semejante negación tenga que ser el resultado de toda transgresión del principio kantiano, sin importar el lado en que se cometa, lo habrá de descubrir fácilmente quien quiera ponderar el modo en que [...] todo concepto, verdadero o válido en sí mismo, de una posibilidad de la existencia objetiva no ha de buscarse en ninguna otra parte que no sea en el mundo de las formas a priori de las ideas de la razón, de las categorías del entendimiento y de las intuiciones puras del espacio y el tiempo. De tal manera, pues, que quien haga de este mundo formal una fantasmagoría que el entendimiento analítico extrajera de la realidad de la existencia empírica, ese tal puede saber o querer saber justamente tan poco de una posibilidad que en el concepto de las cosas mismas preceda a la realidad de éstas como quien a su vez piense que divisa la realidad misma u otra realidad más alta que la realidad en el conjunto de las formas de la razón. Frente a ambos, el auténtico seguidor de Kant verá precisamente en la esencia de esta posibilidad existencial, dada a priori antes de toda realidad, cognoscible por medio del pensamiento sintético, no por medio del meramente analítico, el objeto, como ya lo hemos hecho notar antes, ciertamente no único pero sí primero y próximo de toda especulación filosófica, el objeto por cuya sola mediación ha de obtener la filosofía todas las otras clases de objeto.¹⁴⁴

Porque entre tanto se consideró irrenunciable una averiguación gnoseológica previa y porque las escuelas poskantianas habrían formulado unilateralmente los extremos del apriorismo y el empirismo, por estas dos razones debía la filosofía “orientarse de nuevo a

Kant”. Su filosofía ofrecía, tanto en el sentido *histórico* como en el *sistemático*, la posibilidad de llegar a una reorientación que superara el estado actual de la filosofía para llevar adelante, a partir de dicha reorientación, el desarrollo ulterior de la filosofía.

Christian Hermann Weisse exigía una reorientación más histórica de la filosofía, Immanuel Hermann Fichte una más sistemática: en junio de 1846 formulaba sus “Propuestas para una asamblea de filósofos”,¹⁴⁵ que debía tener lugar en 1847: “Solitarios cual topos”, se dice en el programa, “sigue cavando la mayoría de nosotros las galerías de sus propias minas y temerían encontrarse en mala compañía si entraran en contacto con las galerías de las minas de los otros”. Un “aislamiento inútil”, una “torpe desintegración”, son las características de la literatura filosófica del presente, pero

por más nimiedad y estrechez que ofrezca la situación presente, esto es sin embargo lo significativo en ella: que su destino ya no depende de la cabeza de un solo individuo, sino que se ha de avanzar sólo en virtud de la conciencia de la colectividad. Se acabó para siempre el dominio exclusivo que algunas escuelas ejercían en la filosofía, precisamente porque la filosofía en sí—formalmente en cuanto inteligencia crítica que escruta y pone a prueba, realmente en cuanto dominio cada vez más amplio de la materia empírica—se ha vuelto demasiado poderosa y extensa para un solo individuo.¹⁴⁶

Porque la filosofía en sí se ha vuelto demasiado poderosa y extensa para el individuo, ¡por eso parecerá “tan inútil como vano” “erigir ‘sistemas propios’”! *El mismo* problema del saber, que ya en Von Berger había vuelto obsoleta la unidad del sistema, que había motivado a Trendelenburg a escribir *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*] en vez de, digamos, una lógica, y que había tenido una respuesta en el empirismo de Beneke, es la ocasión que I. H. Fichte aprovecha para demandar una nueva institución que ayude a superar este problema. Porque el individuo ya no puede dominar la extensión, cada vez más amplia, de la materia empírica, no se llegará más en el futuro a “inventar un nuevo sistema”. El “exclusivismo terrorista” con el que “en la época acrítica y anárquica del sistema de la identidad” han sido “expulsados de la filosofía como obsoletos todos los que piensan distinto”, tiene que someterse a una evolución en la que “igual que las otras disciplinas, pueda progresar con paso seguro mediante una orientación sensata acerca de sus resultados globales, mediante una toma de conciencia de su beneficio común”. La filosofía ha “de conocer el sistema objetivo de las cosas”; este sistema es “el verdadero fundamento de la comunidad que debe haber entre quienes filosofan” y, al mismo tiempo, también aquello “que pone a la filosofía en permanente contacto recíproco con las otras ciencias”.¹⁴⁷

En consecuencia, un trimestre más tarde, *Zeitschrift für Philosophie und Spekulative Theologie* [*Revista de Filosofía y Teología Especulativa*] cambia su nombre: ahora se llama *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* [*Revista de Filosofía y Crítica Filosófica*]; y esta ampliación de su programa se debe a esta “empresa formativa completamente nueva”¹⁴⁸ que se acaba de trazar y que la filosofía tiene que seguir en adelante:

La revista, por tanto, invita expresamente a todas las distintas orientaciones filosóficas a colaborar en ella. La revista tiene que rechazar con determinación sólo las orientaciones que no sean científicas ni libres, las cuales,

partiendo de principios opuestos, coinciden en abolir la autonomía de la ciencia, en la medida en que o la limitan en beneficio del así llamado *status quo* o la degradan convirtiéndola en criada al servicio de un interés partidista pragmático que ha degenerado hasta descender al mismo nivel que lo establecido o, finalmente, como reza la consigna más reciente, acoplan vida y ciencia, es decir, quieren hacer que la ciencia dependa del así llamado espíritu de la época.¹⁴⁹

En el futuro quiere dedicarse con renovado esfuerzo precisamente a las tareas críticas, pero su meta suprema, mediadora de todas las otras, sigue siendo, sin embargo, terminar la “construcción filosófica de la cosmovisión cristiana, precisamente porque en ella están contenidos todos los caracteres fundamentales de la verdad y todos los gérmenes de una condición del mundo vigorosa y superior”,¹⁵⁰ se lee en el prólogo a la “Nueva serie” firmado por Fichte y Ulrici.

Como es cierto que la ciencia, por su origen y esencia, es investigación libre, así también es cierto que en la reivindicación pura de su derecho no le es lícito hacerse dependiente de ninguna otra necesidad práctica [...] Pues para ella no existen los intereses prácticos; sólo tiene que ver con objetos heurísticos [...] A la ciencia en cuanto ciencia le da completamente lo mismo si esta o aquella constitución política, esta o aquella iglesia u opinión religiosa es la dominante. Para ella, Estado e Iglesia, política y religión, no son objetos prácticos reales, sino ideas, objetos ideales de su investigación [...] Y, así, toda investigación genuinamente filosófica de esas cuestiones prácticas es verdadera y profundamente conservadora; pues las ideas de Estado, libertad, religión son los apoyos solamente duraderos de todo lo establecido, los poderes que salvan a la humanidad de toda desorientación y decadencia.¹⁵¹

Incluso 16 meses antes de los acontecimientos de Marzo de 1848 ha crecido tanto la politización en el Estado y la sociedad, que hasta la filosofía y la ciencia se ven obligadas a tomar medidas excluyentes.

Otro artículo sobre la asamblea de los filósofos—procede de Heinrich Simon Lindemann (1807-1855), discípulo de Krause, quien a principios de los años 1850 iba a perder, igual que Carl Prantl, su colega de Munich, su permiso de enseñar a causa de la acusación de “panteísmo”—va en sentido diametralmente opuesto y pone en claro las razones que fueron responsables de 1. que la filosofía de las universidades y las filosofías que correspondían al espíritu de la época tomaran en adelante caminos diferentes, 2. que surgiera un tipo de cientismo cristiano *sui generis*, y 3. que este debate acerca de los sistemas filosóficos se volviera desde hacía ya mucho tiempo un debate político. Pero los presentimientos que Lindemann tenía de que iba a haber polémicas revolucionarias permiten conocer al mismo tiempo una libertad de espíritu en el estudio científico de las condiciones sociales que muy pronto ya no le caerá en suerte a ningún profesor alemán:

De todos es sabido que nuestro tiempo se encuentra en un proceso evolutivo más o menos rápido hacia una especie de renacimiento; que hasta en el intercambio social que acostumbra tener el pueblo se discuten pormenorizadamente las cuestiones que atañen a la vida del Estado, del derecho, de la Iglesia y la sociedad. No nos son menos conocidas las ásperas controversias y la irritación y el apasionamiento que en parte se externan cuando se discuten estas cuestiones. ¡Debajo de las cenizas arde mucho fuego que podría extenderse como un incendio devastador al menor soplo de viento; caminamos sobre un volcán que en todo momento puede partir el suelo por la mitad, vomitar sus devastadores ríos de lava incandescente y hacer que suelo y pueblo tiemblen por doquier! La pobreza de las masas aumenta más y más al lado del mercado accionario fraudulento, de la escasez de papas y empleo, de los precios exorbitantes que no dejan de subir. Los pobres saben que tienen derecho innato por lo menos a los bienes indispensables que son casa, vestido y

sustento; de buen grado quieren ganarse estos bienes vitales imprescindibles con el sudor de su frente, pero en las actuales condiciones sociales alcanzan cada vez menos su fin. Cuanto más se acumulan sin cesar las montañas de dinero en las manos de unos pocos, tanto mayor se vuelve necesariamente la masa de los pobres. Todos los que gozan de sensatez hacen un llamado a prevenir males ulteriores y a remediar los actuales para no llegar finalmente a la situación, como ya es parcialmente el caso en Irlanda, en que haga erupción la furia de la masa enceguecida, lo que sería funesto para toda la sociedad humana.¹⁵²

También esto forma parte de las “serias demandas que nuestro tiempo hace a la filosofía en general”, de las cuales había hablado I. H. Fichte y que la asamblea de los filósofos debía ayudar a satisfacer. Pero sale sobrando decir que tales temas, precisamente porque se “camina sobre un volcán”, no podían ser discutidos (exclusión de las cuestiones políticas y sociales) y las explicaciones puramente científicas no dejaron saber nada de semejantes ideas.

Entonces, desde el 23 hasta el 27 de septiembre de 1847 tiene lugar el congreso en Gotha, pero sus antecedentes históricos son mucho más interesantes que su desarrollo y sus “resultados”. Por última vez se reunió el viejo mundo, la vieja filosofía de la “cosmovisión cristiana” que aún se mantenía firme: “Según el juicio unánime de la opinión pública”, comunica en la *Revista*¹⁵³ el relator del congreso, “ha de considerarse todo un éxito la múltiplemente cuestionada, ridiculizada, hostilizada asamblea de los filósofos”. La “digna actitud” de los filósofos se debe, en parte, a que en el congreso participó personalmente Su Alteza, el Duque Regente (de Gotha); y en parte, también a la circunstancia de que apenas hubo representantes de “las diferentes orientaciones de la filosofía y especialmente de las posturas diametralmente opuestas”. Por encargo de su príncipe, pronunció el discurso inaugural el señor Ewald de Gotha, consejero de la corte, quien destacó tanto “la aspiración a unificar y acabar la cosmovisión filosófica” como también “la necesidad y la legitimidad de las diferentes orientaciones”.

Sólo a una orientación desea que la filosofía no diera reposo sino dejara atrás de una vez por todas como una fase superada: la orientación materialista. Ésta, que actualmente se ha apoderado de los hombres civilizados a consecuencia de las condiciones sociales generales, es la que ha contribuido más que todas las otras causas a que la filosofía no tenga más el prestigio del que antaño gozaba en el pueblo alemán: pues disipa el sosegado recogimiento de espíritu que la filosofía exige.

A continuación, I. H. Fichte dilucidó una vez más el sentido y la finalidad de las asambleas que habían de ser convocadas anualmente y terminó su conferencia sobre los “Grundsätze für die Philosophie der Zukunft” [“Principios para la filosofía del futuro”] invitando a elegir un presidente. Propuso al ministro de Wangenheim, pero él mismo fue el elegido por aclamación. Fortlage y Carrière son nombrados secretario y actuario. A esto siguió una conferencia de Ernst Reinhold, “Über die Methode der Philosophie” [“Del método de la filosofía”]—en la que critica el pensamiento puro en el sistema de Herbart y Hegel—; Ulrici habla al día siguiente, “Über das Wesen und den Begriff der logischen Kategorien” [“Sobre la esencia y el concepto de las categorías lógicas”], conferencia a la que siguió una animada discusión. Fortlage habló, “Über die Principien der Immanenz und Transzendenz” [“Sobre los principios de inmanencia y trascendencia”], Wirth, “Über das Verhältnis von Glauben und Wissen” [“Sobre la

proporción de fe y ciencia”], Carrière, “Über den Begriff des christlichen Staats” [“Sobre el concepto de Estado cristiano”], finalmente Willm, “Über den gegenwärtigen Zustand und die verschiedenen Richtungen der Philosophie in Frankreich” [“Sobre el estado actual y las diferentes orientaciones de la filosofía en Francia”]. El 26 de septiembre, el presidente levantó la asamblea, después de dar a conocer “su alegría por el exitoso desarrollo de la primera asamblea alemana de filósofos y de expresar, en nombre de todos los miembros extranjeros de la sociedad, su agradecimiento a Su Alteza el Duque Regente, como también a las autoridades y habitantes de Gotha, por la cálida y digna hospitalidad con que fueron acogidos”.

Pero *Grundsätze für die Philosophie der Zukunft* [Principios para la filosofía del futuro] y especialmente los de la filosofía *universitaria* habían sido nombrados en este congreso de un modo completamente atinado: el giro a la historia de la filosofía y el abandono definitivo de la filosofía sistemática:

Desde que ese tumultuoso filosofar en esbozos y apuntes supuestamente geniales, desde que ese construir el universo desde la perspectiva del absoluto fueran justamente menospreciados; desde que de un modo igualmente definitivo quedara demostrado que la afirmación de la coincidencia del concepto especulativo con el pensamiento divino absoluto era una hipótesis sin fundamento y precipitada; desde entonces coinciden unánimemente todos los investigadores autónomos del presente, poniendo de nuevo con esto el espíritu kantiano en medio de ellos, en [que, KCK] al tratar sistemáticamente la filosofía se ha de empezar a hablar sólo de despachar las preguntas metódicas preliminares, en pocas palabras, de resolver el problema del conocimiento, antes de tener una expectativa segura de que es posible fundamentar cualquier principio metafísico.¹⁵⁴

¹ Trendelenburg había llegado a Berlín por mor de Hegel y Schleiermacher, pero sólo fue oyente de las clases de estética de este último (véase legado) y asistió a sus sermones. La razón de que el primer capítulo no haya abordado también a Schleiermacher se puede justificar apelando a Ueberweg (*System der Logik und Geschichte der logischen Lehren* [Sistema de la lógica e historia de las doctrinas lógicas], Bonn, 1857, p. vi), quien constató que Trendelenburg, sin “depender históricamente” de Schleiermacher, había llegado a teoremas parcialmente muy semejantes.

² En *ibid.* y *Schleiermachers psychologische Voraussetzungen* [Presupuestos psicológicos de Schleiermacher], Darmstadt, 1974, véanse en especial pp. 6 y ss., 11 (¡!) y ss.; completamente opuesto a esto: la introducción de Rudolf Odebrecht al nuevo tiraje de la *Dialektik* [Dialéctica], de 1942 (reimpresión, Darmstadt, 1976), pp. XII y ss.

³ *Ibid.*, pp. 56 y ss.

⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁵ El resultado de delimitar el sentido de la pregunta fue que sólo raramente nos fue útil el conjunto de la bibliografía secundaria—especialmente la relativa al teísmo especulativo—. Además, hasta donde yo sé, aún no se ha hecho el intento, exceptuando el de Ueberweg relativo a la lógica, de mostrar los elementos que tienen en común estos pensadores y escuelas tan diferentes.

⁶ Véase mi exposición más acabada, orientada puramente según la historia de los conceptos: “Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie – und dessen vermeintliche Synonyme” [“Sobre el origen del vocablo teoría del conocimiento y sus supuestos sinónimos”], *Archiv für Begriffsgeschichte* [Archivo para la Historia de los Conceptos], núm. 25, 1981, pp. 185-210, que fue un trabajo preparatorio para esta discusión de la conformación de una disciplina propia de nombre “teoría del conocimiento”.

⁷ Véase el artículo “Erkenntnistheorie” [“Teoría del conocimiento”], en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* [Enciclopedia de filosofía y teoría de la ciencia], Jürgen Mittelstrass, t. I (A-G), Mannheim-Viena-Zurich, 1980.

⁸ Véanse Eduard Zeller, “Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie” [“Sobre el significado y la tarea de la teoría del conocimiento”], en *Vorträge und Abhandlungen* [Conferencias y ensayos], 2a. serie, Leipzig, 1877, pp. 479-526; Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 12; Alwin Diemer, *op. cit.*, especialmente p. 683 (véanse ahí las notas 5-7).

⁹ Véanse Hans Vaihinger, “Über den Ursprung des Wortes ‘Erkenntnistheorie’” [“Sobre el origen del vocablo ‘gnoseología’ ”], *PhM*, núm. 12, 1876, pp. 84-90; solamente Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* [Diccionario de los conceptos filosóficos], 3a. ed. completamente revisada, t. I, A-K, Berlín, 1910, ha hecho suyos en todo caso los resultados de Vaihinger.

¹⁰ Vaihinger, *op. cit.*, pp. 86 y ss.

¹¹ Véase Rudolf Seydel, “Zur Geschichte des Wortes ‘Erkenntnistheorie’” [“Para la historia del vocablo ‘gnoseología’ ”], *PhM*, núm. 12, 1876, pp. 188-189.

¹² Véase Hans-Martin Sass, *Inedita Philosophica. Ein Verzeichnis von Nachlassen deutschsprachiger Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts* [Inéditos filosóficos. Un índice de legados dejados por filósofos alemanes de los siglos XIX y XX], Düsseldorf, 1974.

¹³ No tengo (para este periodo de tiempo) indicios de una interrelación entre I. H. Fichte y C. H. Weisse, por una parte, y E. Reinhold, por otra.

¹⁴ Beneke, *op. cit.*, pp. 21 y ss., 24 y ss., 30, 33, 69.

¹⁵ Véase Rosenkranz, *Geschichte...* [Historia...], p. 437.

¹⁶ *Ibid.*, s. p.

¹⁷ I. H. Fichte y C. H. Weisse quedan descartados. En Beneke no se encuentra antes (véase cap. II.2.), pero Vaihinger hizo caso omiso de los siguientes escritos de Ernst Reinhold: *Versuch einer Begründung und neuen Darstellung der logischen Formen* [Intento de una fundamentación y nueva exposición de las formas lógicas], Leipzig, 1819; la réplica polémica: J. F. Fries. *Vertheidigung meiner Lehre von der Sinnesanschauung gegen die Angriffe des Herrn Doctor Ernst Reinhold* [Defensa de mi doctrina de la intuición sensible contra los ataques del

señor doctor Ernst Reinhold], Jena, 1819; como también Ernst Reinhold, *Berichtigung einiger Mißverständnisse, welche sich in des Herrn Hofrath Fries Vertheidigung seiner Lehre von der Sinnesanschauung gegen meine Angriffe sich eingeschlichen haben* [Rectificación de algunos malentendidos que pueden haberse deslizado en la defensa que contra mis ataques hace el señor consejero áulico Fries de su doctrina de la intuición sensible], Leipzig, 1820; *Grundzüge eines Systems der Erkenntnißlehre* [Elementos de una doctrina sistemática del conocimiento], Schleswig, 1822, que, sin embargo, no contiene información bibliográficamente confiable da, hasta donde yo sé, sólo D. L. Lübker y H. Schröder, *Lexikon der schleswig-holstein-lauenburgischen und eutinischen Schriftsteller von 1796-1828* [Diccionario de los escritores de Schleswig, Holstein, Lauenburg y Eutin, 1796-1828], Kiel, 1829-1831, 2 tomos, véase t. II, pp. 461 y ss.

¹⁸ Leipzig, 1819.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 43 y ss.

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

²¹ *Ibid.*, pp. 71 y ss.

²² *Ibid.*, p. 237.

²³ Ernst Reinhold, *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete* [Manual de historia general de la filosofía para todos los que tienen formación científica], 2a. parte, *Geschichte der neueren Philosophie* [Historia de la filosofía moderna], 1a. mitad, Gotha, 1829.

²⁴ Jena, 1827.

²⁵ *Ibid.*, p. VII.

²⁶ *Ibid.*, pp. 1 y ss.

²⁷ *Ibid.*, pp. IX y ss.

²⁸ *Ibid.*, pp. 67 y ss.

²⁹ *Ibid.*, p. 68.

³⁰ Como la nota 23; pero 2a. mitad, Gotha, 1830.

³¹ *Ibid.*, pp. IV-VII.

³² Véase Moriz Carrière, “Zum Andenken Ernst Reinhold’s” [“En memoria de Ernst Reinhold”], *ZPPK*, núm. 28, 1856, pp. 132-143.

³³ *Ibid.*, pp. VIII-X.

³⁴ Véanse Max Wundt, *Die Philosophie...* [La filosofía...], p. 347 (Wundt da información detallada sobre E. Reinhold); Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Für den akademischen Unterricht* [Manual de historia de la filosofía. Para la enseñanza académica], Leipzig, 1812.

³⁵ *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete* [Manual de historia de la filosofía para todos los que tienen formación científica], 1a. parte, *Geschichte der alten oder der griechischen Philosophie* [Historia de la filosofía antigua o griega], Gotha, 1828, pp. XXXIX y XVIII.

³⁶ Wundt, *op. cit.*, p. 351; Bratuscheck, *Trendelenburg...*, pp. 320, 328, 351. La mencionada *Darstellung der Metaphysik* [Exposición de la metafísica] apareció también bajo el título *Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens und Metaphysik* [Teoría de la facultad cognoscitiva humana y metafísica], t. II, Gotha, 1835.

³⁷ Véase Wilhelm Traugott Krug, *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie oder Versuch über die Principien der philosophischen Erkenntniß* [Proyecto de un nuevo órgano de la filosofía o ensayo sobre los principios del conocimiento filosófico], Meissen-Lübben, 1801; *Fundamentalphilosophie* [Filosofía fundamental], Züllichau-Freystadt, 1803; *System der theoretischen Philosophie* [Sistema de la filosofía teórica], 1a. parte, *Denklehre oder Logik* [Doctrina del pensamiento o lógica], Königsberg, 1806; 2a. parte, *Erkenntnißlehre oder Metaphysik* [Doctrina del conocimiento o metafísica], Königsberg, 1808; véase más detalladamente al respecto en mi artículo “Über den Ursprung...” [“Sobre el origen...”].

³⁸ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Sciagraphia Encyclopaediae Philosophicae* [Ciagrafía de la enciclopedia filosófica], publicado por Johann Christian Foerster, Halle-Magdeburg, 1769, y W. T. Krug,

Fundamentalphilosophie [Filosofía fundamental], en donde, entre otras cosas, se dice: “Los términos metafísica y estética se toman aquí en su antiguo significado. Así, pues, entendemos por la primera sólo la metafísica en cuanto ciencia teórica que Kant llama metafísica de la naturaleza y a la cual contraponen la metafísica de las costumbres. Pues ésta no es sino doctrina del derecho y la virtud; pertenece, por consiguiente, a la filosofía práctica. Pero el segundo término lo entendemos tal como lo ha entendido Baumgarten en cuanto autor. Pues la que Kant llamó estética trascendental pertenece a la metafísica o gnoseología, ya que ésta tiene que tratar de las leyes originarias de la sensibilidad, del espacio y del tiempo en cuanto formas de la intuición (y sensación)”; p. 333 n.

³⁹ *In ihren Grundzügen dargelegt... [Expuesta en sus elementos fundamentales...]*, Jena 1820.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 6.

⁴¹ *Ibid.*, p. XV.

⁴² *Ibid.*, pp. 6 y ss.

⁴³ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 46 y ss.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 53 y ss.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁷ V. Ph. Gumplosch, *Die philosophische Literatur der Deutschen von 1400 bis auf unsere Tage [La literatura filosófica de los alemanes de 1400 hasta nuestros días]*, Ratisbona, 1851; *Die philosophische und theologische Literatur der Deutschen von 1400 bis auf unsere Tage [La literatura filosófica y teológica de los alemanes de 1400 hasta nuestros días]*, t. I, p. 422.

⁴⁸ Para lo que sigue, véase ante todo la presentación global, orientada biográficamente, hecha por Otto Gramzow, *F. E. Beneke's Leben und Philosophie. Auf Grund neuer Quellen kritisch dargestellt [Vida y filosofía de F. E. Beneke, expuestas críticamente sobre la base de nuevas fuentes]*, Berna, 1899; Adolf Diesterweg, (¿?) Schmidt, Johann Dressler, I, “F. E. Beneke”, II. “Über Beneke's Forschungen” [“Investigaciones acerca de Beneke”], en *Pädagogisches Jahrbuch für Lehrer und Schulfreunde [Anuario pedagógico para maestros y alumnos]*, 1856, pp. 1-105; además, Johann Friedrich, *Friedrich Eduard Beneke. Ein Gedenkblatt zu seinem 100. Geburtstage [Friedrich Eduard Beneke. Recuerdo de su centésimo cumpleaños]*, Wiesbaden, 1898.

⁴⁹ ¡No menciona a otros maestros!

⁵⁰ *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt [Psicología experimental como fundamento de todo saber; expuesta en sus elementos principales]*, Berlín, 1820.

⁵¹ Véase Hegel, *Berliner Schriften [Escritos berlineses]*, Hamburgo, 1956, pp. 612-626.

⁵² *Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Metaphysik der Sitten, mit einem Anhang über das Wesen und die Erkenntnisgränzen der Vernunft [Fundamentos para la física de las costumbres. Contraste con la metafísica de las costumbres de Kant, con un apéndice sobre la esencia y los límites cognoscitivos de la razón]*, Berlín-Posen, 1822; *Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten [Apología de mis fundamentos para la física de las costumbres]*, Leipzig, 1823.

⁵³ Los títulos completos son: *Beiträge zu einer reinseelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde als Vorarbeiten für eine künftige streng wissenschaftliche Naturlehre derselben [Aportaciones para un tratamiento puramente psicológico de la psicoterapia como trabajos preliminares para una futura física estrictamente científica de la misma]*, Leipzig, 1824; *Psychologische Skizzen [Esbozos psicológicos]*, t. I, *Skizzen zur Naturlehre mit einer erläuternden Abhandlung über die Bewusstwerdung der Seelentätigkeiten [Esbozos para la física con un ensayo que ilustra el proceso de la toma de conciencia de las actividades psíquicas]*, Gotinga, 1825; t. II, *Über die Vermögen der menschlichen Seele und deren allmähliche Ausbildung [Sobre las facultades del alma humana y su formación paulatina]*, Gotinga, 1827; *Das Verhältniss von Seele und Leib. Philosophen und Ärzten zu wohlwollender und ernster Erwägung übergeben [La proporción de alma y cuerpo. Entregada a filósofos y médicos para una ponderación benévola y rigurosa]*, Gotinga, 1826.

⁵⁴ Además de estas publicaciones, también *Neue Grundlegung zur Metaphysik als Programm zu seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik [Nuevo fundamento para la metafísica como programa para sus clases]*

de lógica y metafísica], Berlín, 1822; *Allgemeine Einleitung in das akademische Studium [Introducción general al estudio académico]*, Gotinga, 1826; como editor Jeremias Bentham, *Grundsätze der Civil- und Kriminalgesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham [Principios de la legislación civil y criminal, de los manuscritos del jurisconsulto inglés Jeremias Bentham]*, publicado por Etienne Dumont. De acuerdo con la segunda edición para Alemania revisada por F. E. Beneke, Berlín, 1830; *Lehrbuch der Logik [Manual de lógica]*, Berlín, 1812; *Lehrbuch der Psychologie [Manual de psicología]*, Berlín-Posen-Bromberg, 1833 (la 2a. ed. de 1845 apareció bajo el título de *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft [Manual de psicología como ciencia natural]*).

⁵⁵ Reproducido como apéndice en Rudolf Murtfeld, “Vergeblicher Kampf gegen den Idealismus. Friedrich Eduard Benekes Schicksal und seine Wissenschaftstheorien” [“Inútil lucha contra el idealismo. Destino de Friedrich Eduard Beneke y sus teorías de la ciencia”], *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts [Revista de Historia de la Educación y la Enseñanza]*, núm. 26, 1936, pp. 1-48; cita de la p. 45.

⁵⁶ En cambio, informaciones pertinentes en Max Lenz, *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin [Historia de la Real Universidad Federico Guillermo en Berlín]*, t. II, 1a. mitad, Ministerio de Altenstein, Halle, 1910, pp. 294-303.

⁵⁷ Véase Murtfeld, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁸ Véase *Die neue Psychologie. Erläuternde Aufsätze zur 2. Auflage meines Lehrbuches der Psychologie als Naturwissenschaft [La nueva psicología. Ensayos ilustrativos para la 2a. edición de mi manual de psicología como ciencia natural]*, Berlín-Posen-Bromberg, 1845, p. IV y ss.

⁵⁹ Beneke, *Kant...*, *op. cit.*, p. 1

⁶⁰ *Ibid.*, p. 5.

⁶¹ *Ibid.*, p. 10.

⁶² *Ibid.*, p. 9.

⁶³ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁷ Véase Friedrich Schleiermacher, *Dialektik [Dialéctica]*, Rudolf Odebrecht, Darmstadt, 1976, pp. 2, 8 y ss.

⁶⁸ *System der Metaphysik und Religionsphilosophie aus den natürlichen Verhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet [Sistema de metafísica y filosofía de la religión deducidos de las condiciones naturales del espíritu humano]*, Berlín, 1840, p. 67 y ss. Paralelamente a esto, Schleiermacher, *Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse herausgegeben von L. Jonas [Dialéctica. Publicada por L. Jonas a partir del legado de manuscritos de Schleiermacher]* (= pp. 53 y ss.).

⁶⁹ También a Garve, de Wette, Jacobi y Reil se hace responsables de una u otra opinión de Beneke. Beneke mismo lo ha formulado atinadamente: “Nadie puede ser tan ignorante que con gusto yo no quiera aprender de él [...] porque siempre trata de la cosa misma”. (*Die neue Psychologie... [La nueva psicología...]*, p. 79). En virtud de esta actitud fundamental a veces reveló con mucha franqueza de quién había aprendido todo. (Véase por ejemplo *Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben... [La filosofía en su proporción a la experiencia, la especulación y la vida...]*, Berlín-Posen-Bromberg, 1831, p. 102; luego, en especial también en *Die neue Psychologie [La nueva psicología]*, ensayo 3o., “Ueber das Verhältnis meiner Psychologie zu der Herbart’schen” [“Sobre la proporción de mi psicología a la de Herbart”], pp. 76 y ss.)

⁷⁰ Véase Beneke, *Unsere Universitäten... [Nuestras universidades...]*, p. 41.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 45 y ss. (Schleiermacher también hizo suyo el fundamento de su “teoría del conocimiento”: la crítica de la lógica formal y la convicción de que los idealistas alemanes, de Reinhold a Schelling, se refirieron en última instancia a su teoría del conocimiento.)

⁷² Henrik Steffens, en *Drei Reden am Tage der Bestattung des weiland Professors der Theologie und Predigers Herrn Dr. Schleiermacher am 15ten Februar 1834... [Tres discursos en el día del sepelio del difunto profesor de teología y predicador Sr. Dr. Schleiermacher el 15 de febrero de 1834...]*, Berlín, 1834, p. 29.

- ⁷³ Ueberweg, *System...* [*Sistema...*], pp. 58 y ss. (véase hasta la p. 64).
- ⁷⁴ Beneke, *Kant...*, p. 21.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 38.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 9.
- ⁷⁷ Véase en la traducción de Erich Marx, Zurich, 1979, p. 263.
- ⁷⁸ *Ibid.*, pp. 32 y ss.
- ⁷⁹ Véase Beneke, *Die neue Psychologie...* [*La nueva psicología...*], pp. 309-319.
- ⁸⁰ Véase *The Earlier Letters of John Stuart Mill. 1812-1848*, editadas por Francis E. Mineka, Toronto, 1963, p. 618; véase también p. 548 (Mill a F. W. Herschel).
- ⁸¹ Beneke, *Kant...*, pp. 87-89.
- ⁸² Véase *ibid.*, pp. 8, 53, 87, 91 y ss; por lo que se refiere al hecho de que su programa relativo a Kant está marcado fuertemente por su lectura de Cousin, véanse las reseñas, publicadas poco antes, que hizo Beneke de “Victor Cousin, *Fragments philosophiques*” [“Victor Cousin, *Fragmentos filosóficos*”], París, 1826; “Cours de philosophie” [“Curso de filosofía”], París, 1828; “Cours de l’histoire de la philosophie: Histoire de la philosophie du XVIII siècle” [“Curso de historia de la filosofía: Historia de la filosofía del siglo XVIII”], 2 tomos, París, 1829, *Allgemeine Literaturzeitung* [*Revista General de Literatura*], 1831, t. IV de los suplementos, *Ergänzungsblätter* [*Suplementos*], núms. 94-98 de octubre de 1831 (especialmente pp. 745-780).
- ⁸³ Beneke, *Kant...*, pp. 89 y ss.
- ⁸⁴ *UeOe*, pp. 186 y ss.
- ⁸⁵ Véase Wilhelm Wundt, “Psychologie” [“Psicología”], en *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer* [*La filosofía a principios del siglo XX. Homenaje dedicado a Kuno Fischer*], publicado por Wilhelm Windelband, 2a. ed. corregida y aumentada, Heidelberg, 1907 (pp. 1-57), pp. 18 y ss.
- ⁸⁶ Véase especialmente Felix Würffel, *Karl Fortlage in seinem Verhältnis zum Deutschen Idealismus* [*Karl Fortlage en su relación al idealismo alemán*], Halle, 1939, cap. V, *passim*, en especial pp. 130 y ss y nuestro cap. IV.
- ⁸⁷ Véase *ADB* (Eduard Alberti); Beneke y Dressler en general, sobre todo Gramzow, *op. cit.*, especialmente pp. 193-196; además “Dresslers Autobiographie” [“Autobiografía de Dressler”], en *Biographien und Lebensschilderungen achtungswether Pädagogen und verdienter Schulmänner aus der Vergangenheit und Gegenwart Deutschlands und des Auslandes* [*Biografías y semblanzas de pedagogos ilustres y educadores eméritos del pasado y presente de Alemania y el extranjero*], publicadas por Karl Gottlieb Hergang, 2a. entrega, Bautzen, 1848, pp. 128-146.
- ⁸⁸ O. J. Bautzen (1840), también bajo el título *Beiträge zu einer bessern Gestaltung der Psychologie und Pädagogik* [*Aportaciones para una mejor formulación de la psicología y la pedagogía*].
- ⁸⁹ *Ibid.*, pp. VIII-IX.
- ⁹⁰ Véase a este respecto la interesante exposición contemporánea hecha por Karl Erdman: *Die theologische und philosophische Aufklärung des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Mit besonderer Rücksichtnahme auf die religiösen Bestrebungen der Gegenwart. Nebst einem Anhang...* [*La Ilustración teológica y filosófica de los siglos XVIII y XIX. Con especial consideración de las aspiraciones religiosas del presente. Con un apéndice...*], Leipzig, 1849, pp. 182 y ss. y Friedrich Heyer (ed.), *Religion ohne Kirche. Die Bewegung der Freireligiösen. Ein Handbuch...* unter Mitarbeit v. Volker Pitzer [*Religión sin iglesia. El movimiento de las comunidades religiosas libres. Un manual... con la colaboración de Volker Pitzer*], Stuttgart, 1977, pp. 13 y ss.
- ⁹¹ Véase la colaboración anónima “Preußen unter dem Februarpatent von 1847” [“Prusia, en virtud de la patente de 1847”], en *Die Gegenwart. Eine enzyklopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte für alle Stände* [*El presente. Una exposición enciclopédica de la historia de la época más reciente para todos los Estados del Reino*], t. II, Leipzig, 1849, pp. 30-89.
- ⁹² Ernst Adolf Eduard Calinich (¿1806?-¿?), sobre el que guardan silencio muchas herramientas biográficas (dilucidadas hasta en la bibliografía sajona), nació probablemente en 1806 (al tenor de una ficha del fichero

central de autógrafos de la Biblioteca del Estado, Patrimonio Cultural Prusiano, Berlín) y se promovió (junto con Karl Heinrich Albert Lipsius) en 1827, en Leipzig (sin *curriculum vitae*), en teología (como opositor). Procedencia geográfica: “Budissa-Lusata” (= Bautzen, Lausitz); candidato al cargo de predicador; “subdirector de pascua de 1838 a febrero de 1830, antes maestro de preparatoria a prueba en Chemnitz. No se volvió a saber de él desde el repentino abandono de su cargo”, escribe de él 37 años más tarde un rector del mismo seminario (Emil Pohle, *Der Seminargedanke in Kursachsen und seine erste staatliche Verwirklichung. Festschrift zur Feier des hundertjährigen Bestehens des Königl. Schullehrer-Seminars zu Dresden-Friedrichstadt am 23. Sept. 1887* [La idea de seminario en Kursachsen y su primera realización estatal. Miscelánea para celebrar cien años de existencia de la Real Escuela Normal de Dresden-Friedrichstadt el 23 de septiembre de 1887], Dresde, 1887). Después de 1849 Calinich ya no volvió a aparecer como escritor (presumiblemente suspensión, eventualmente emigración o enfermedad. Por esto: ¿“no se volvió a saber más de él”!?).

⁹³ Al respecto, véase Gramzow (ahí hay también bibliografía), “Adolph Diesterweg, Calinich und Dreßler - Calinich, oder Dreßler?” [“Adolph Diesterweg, Calinich y Dressler... ¿Calinich o Dressler?”], *Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht* [Hojas Renanas para la Educación y la Enseñanza], juliodiciembre, 1843, nueva serie, t. 28, Essen, 1843, pp. 64-81 (a favor de Dressler; además, Diesterweg y Beneke tenían una relación de amistad), Otto Schulz, *Ueber die psychologische Grundlage der Erziehungslehre des Herrn Professors Beneke* [Sobre el fundamento psicológico de la doctrina educativa del señor profesor Beneke], *Schulblatt f. d. Provinz Brandenburg* [Hoja Escolar para la Provincia de Brandenburgo], núm. 9, 1844, pp. 38-53.

⁹⁴ E. A. F. Calinich, “Ueber Benekes Seelenlehre und ihre Einführung in den Lehrerseminarien [“De la doctrina de Beneke acerca del alma y su introducción en las escuelas normales para maestros”], *Allgemeine Schul-Zeitung* [Periódico Escolar General], año 19, 1842, núm. 139 del 1º de septiembre, especialmente pp. 1137-1141 y núm. 140 del 3 de septiembre, especialmente pp. 1145-1147, cita tomada especialmente de la p. 1138 y ss. A este respecto, véase la réplica de Dressler, que cabe completamente en la temática ¿idealismo o materialismo?: *Auch ein Wort über Beneke's Seelenlehre und ihre Einführung in die Schullehrer-Seminarien* [También una palabra sobre la doctrina de Beneke acerca del alma y su introducción en las escuelas normales para maestros]. (Como réplica...), Bautzen, 1842.

⁹⁵ Véase Gramzow, *op. cit.*, pp. 193 y ss., 281 y ss. (parcialmente imposible de conseguir o de difícil acceso).

⁹⁶ Véase Ludwig Noack, “Ehrenräuber und Ehrenretter Beneke's” [“Detractores y defensores de Beneke”], *Psyche. Populär-wissenschaftliche Studien, Kritiken und Forschungen zur Erkenntniß des menschlichen Geisteslebens* [Psyche. Estudios, Críticas e Investigaciones Científico-Populares para el Conocimiento de la Vida del Espíritu Humano], núm. 5, 1863, pp. 125-137; Johann Gottlieb Dressler, *Ist Beneke Materialist? Ein Beitrag zur Orientierung über Beneke's System der Psychologie, mit Rücksicht auf verschiedene Einwürfe gegen dasselbe. Zunächst als Abwehr eines Angriffes des Herrn Pfarrers Gieseler* [¿Es materialista Beneke? Una contribución para orientarse en el sistema de psicología de Beneke, con una revisión de diversas objeciones que se han hecho a este sistema. En primer lugar como defensa contra un ataque procedente del señor párroco Gieseler], Berlín, 1862.

⁹⁷ Véase por ejemplo Friedrich Albert Lange, *Friedrich Ueberweg*, Berlín, 1871, pp. 5 y ss.

⁹⁸ Calinich, *Seelenlehre für Eltern und Erzieher, so wie für jeden Gebildeten* [Psicología para padres de familia y educadores como también para toda persona culta], Dresde-Leipzig, 1841; 2a. ed. inalterada, 1844; 3a. ed. rehecha y corregida, 1849.

⁹⁹ Calinich, *Philosophische Propädeutik für Gymnasien, Realschulen und höhere Bildungsanstalten sowie zum Selbstunterrichte* [Propedéutica filosófica para liceos, escuelas reales e instituciones de enseñanza superior; como también para autodidactas], Dresde, 1847.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 1. Es posible que Calinich haya tomado prestada esta palabra a la estética de Friedrich Theodor Vischer, en la que, en todo caso, aún sin intención clasificatoria, se habla, por ejemplo, de “ciencia natural y ciencia del espíritu” (p. 118), pues Calinich, como él mismo lo dice expresamente, ha puesto esta estética como tema a la base de sus propias argumentaciones (F. T. Vischer, *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen* [Estética o ciencia de lo bello. Para uso de las clases], primera parte, *Die Metaphysik des Schönen* [Metafísica de lo bello], Reutlingen-Leipzig, 1846).

¹⁰¹ Véase Alwin Diemer, “Geisteswissenschaften” [“Ciencias del espíritu”], *HWP*, núm. 3, 1974, especialmente pp. 211-215, donde se dice: “Con toda claridad [...]—y éste podría muy bien ser el primer empleo, que corresponde al sentido actual del término—distingue el también desconocido E. A. E. Calinich, 1847, entre el “método de las ciencias naturales y el de las ciencias del espíritu” (esp. p. 211); algunos pasajes, en los que con anterioridad ya aparece la palabra ciencias del espíritu, se mencionan en Lutz Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und—betrachtung* [La filosofía de la historiografía en el siglo XIX. Para la teoría de la ciencia de la historiografía e historia de la filosofía], Meisenheim am Glan, 1968, pp. 132 y ss. y Karlfried Gründer, *Reflexion der Kontinuitäten. Zum Gedächtnis der letzten Jahrzehnte* [Reflexión de las continuidades. Para el pensamiento histórico de las últimas décadas], Gotinga, 1982, pp. 157 y ss. (según una comunicación de U. Dierse). Aquí se indica especialmente que en *Isis oder enzyklopädische Zeitschrift* [Isis o Revista Enciclopédica] de I. P. V. Troxler, ya en 1817 y luego sobre todo desde 1825 (cuaderno 1) se emplea el término junto con el de las ciencias naturales con una función clasificatoria: como título de una rúbrica. A favor de la opinión de Diemer me parece, sin embargo, que—ante todo—habla: 1. que en Calinich son por primera vez dos métodos diferentes y antinómicos los que fundamentan esta clasificación; 2. que, por tanto, él es en todo caso quien suministra la primera formulación y fundamentación precisa de estos términos; 3. que desde el punto de vista de la recepción aún no se ha podido mostrar, a mi juicio, hasta qué punto Troxler efectivamente “hizo escuela” con su terminología y si su empleo del término—como el que hace Calinich—efectivamente corresponde al sentido que tiene actualmente el término.

¹⁰² Beneke, *Kant...*, p. 18; véase especialmente también su *Allgemeine Einleitung...* [Introducción general...], pp. 54 y ss., 99 y ss., en la que sin embargo aún se asumen cuatro clases de ciencias: las matemáticas, las naturales, las históricas y las filosóficas; véase *Die neue Psychologie...* [La nueva psicología...], p. X, y el primer artículo: “Ueber die Behandlung der Psychologie als Naturwissenschaft” [“Sobre el tratamiento de la psicología como ciencia natural”]. ¿Por qué, sin embargo, Beneke no pudo compartir o asumir este esquema de clasificación?, véase su *System der Logik als Kunstlehre des Denkens* [Sistema de la lógica como doctrina del arte de pensar], 2 tomos, Berlín, 1842, t. II, pp. 282-305, en el que (p. 284) las ciencias naturales junto con las del lenguaje se subsumen en las “ciencias históricas”.

¹⁰³ Véase su muy crítica reseña en *Zeitschrift für Gymnasialwesen* [Revista para los Establecimientos de Instrucción Clásica], núm. 1, 1847. (Cuaderno 3o. del 1 de agosto de 1847, pp. 103-105.)

¹⁰⁴ Especialmente desarrollado en Calinich, *Seelenlehre...* [Psicología...] (3a. ed.), 1849, pp. 18 y ss.

¹⁰⁵ Lo que es importante en relación a Theodor Waitz y su significado para Dilthey, véase “Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie” [“Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica”], en *ibid.*, *Die Philosophie des Lebens...* [La filosofía de la vida...], Stuttgart-Gotinga, 1961 (1a. impresión, 1894), pp. 131-229, pp. 146 y ss.

¹⁰⁶ Véase Joaquín Ritter, “Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft” [“La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna”], en *Subjektivität. Sechs Aufsätze* [Subjetividad. Seis ensayos], Francfort del Meno, 1980 (= 5 y 6 mil), pp. 105-140; cita tomada de la p. 122.

¹⁰⁷ Véase la formulación de Dilthey: “Los intentos de penetrar la realidad por el camino de la metafísica habían fracasado, y el significado de la realidad de la conciencia como hecho destacó con mayor fuerza [...] La experiencia interna es el punto de partida de la lógica, de la teoría del conocimiento y de toda doctrina sobre la producción de un modelo unitario de mundo, y sobre ella descansan psicología, ética y disciplinas afines. Sobre este estado de las cosas se basa aquella visión de la esencia de la filosofía que la concibe como ciencia de la experiencia interna o ciencia del espíritu”. En *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens* [El mundo del espíritu. Introducción a la filosofía de la vida], 1a. mitad, *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* [Estudios para la fundación de las ciencias del espíritu], Leipzig-Berlín, 1924 (= *Gesammelte Schriften* [Escritos completos], t. V.), p. 361; véase también p. 362; esto habría podido decirlo también Beneke. Pero él no hubiera podido emplear el término “ciencias del espíritu”, que tiende a comprender y describir, porque su psicología se propuso como meta el programa de la “explicación”.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 341.

¹⁰⁹ Véase Kurt Leese, *Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von*

Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert [Filosofía y teología en el idealismo tardío. Investigaciones para la disputa de cristianismo y filosofía idealista en el siglo XIX], Berlín, 1929; Gerhard Lehmann, *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts* [Historia de la filosofía poskantiana. Criticismo y motivo crítico en los sistemas filosóficos de los siglos XIX y XX], Berlín, 1931; Gerhard Stammler, véase anteriormente; Albert Hartmann, *Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik* [El idealismo tardío y la dialéctica hegeliana], Berlín, 1937.

¹¹⁰ Löwith, *op. cit.*, p. 7.

¹¹¹ Como bibliografía secundaria en sentido estricto pueden ser válidos para esta sección sólo dos escritos: Gerhard Lehmann, “Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantianischen Bewegung” [“Kant en el idealismo tardío y los inicios del movimiento neokantiano”], *ZPhF*, núm. 17, 1963, pp. 438-456, e Hildegard Herrmann, *Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes. Ein Beitrag zur Geschichte der nachhegelschen Spekulation* [La filosofía de Immanuel Hermann Fichte. Una contribución para la historia de la especulación poshegeliana], Berlín, 1928. En mi opinión, sin embargo, ambos escritos desconocen—como también todas las otras exposiciones—los motivos del interés en Kant porque no tematizan la discusión gnoseológica ni la aspiración a terminar con la “disputa de los sistemas”.

¹¹² Fichte, *op. cit.*, p. XI.

¹¹³ *Ibid.*, p. XIII.

¹¹⁴ *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* [Anuarios Heilderberguianos de Literatura], núms. 69 y 70, noviembre de 1834, p. 1095.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 1095 y ss.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 1096.

¹¹⁷ Schleiermacher, *Dialektik...* [Dialéctica...], 1942, p. 43.

¹¹⁸ I. H. Fichte, *Beiträge...* [Colaboraciones...], pp. VII, IX.

¹¹⁹ I. H. Fichte, *Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie* [Sobre antinomia, giro y meta de la filosofía actual], Heidelberg, 1832; véase sobre todo *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie oder kritische Geschichte derselben von Descartes und Locke bis auf Hegel* [Colaboraciones para la caracterización de la filosofía más reciente o historia crítica de la misma desde Descartes y Locke hasta Hegel], 2a. ed. muy aumentada y corregida, Sulzbach, 1841.

¹²⁰ I. H. Fichte, *Beiträge...* [Colaboraciones...], 1829, pp. 129 y ss.

¹²¹ *Ibid.*, p. 130; véase p. 150.

¹²² *Ibid.*, pp. 145 y 146.

¹²³ *Ibid.*, p. 145.

¹²⁴ Este contexto queda de manifiesto de la manera más clara en el artículo de C. H. Weisse “Jacob Böhme und seine Bedeutung für unsere Zeit” [“Jacob Böhme y su significado para nuestro tiempo”], *ZPSTh*, núm. 14, 1845, pp. 136-160 y núm. 16, 1846, pp. 182-218; a esto remite Weisse en su discurso *In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat. Eine akademische Antrittsrede* [¿En cuál sentido ha de orientarse ahora otra vez a Kant la filosofía alemana? Una lección académica inaugural], Leipzig, 1847, nota previa; véase Leese, *op. cit.*, múltiples veces.

¹²⁵ Como H. Herrmann atinadamente lo constató (*op. cit.*, pp. 16 y ss.), I. H. Fichte desarrolla completamente las dos primeras partes de su sistema todavía como teoría de la conciencia, y sólo en los años 1840 se acerca a una especie de empirismo. Véase I. H. Fichte, *Grundzüge zum System der Philosophie. Erste Abtheilung: Das Erkennen als Selbsterkennen* [Elementos para el sistema de la filosofía. Primera parte, El conocimiento como autoconocimiento], Heidelberg, 1833, p. 12 y ss.; *Zweite Abtheilung: Die Ontologie* [Segunda parte, Ontología], Heidelberg, 1836, p. 14 y ss., donde explica precisamente la adhesión a Schelling.

¹²⁶ Schelling, *Vorrede zu: Victor Cousin, Über französische und deutsche Philosophie* [Prefacio a Sobre filosofía francesa y alemana de Victor Cousin], Stuttgart-Tubinga, 1834, pp. III-XXVIII; cita tomada de p. XVIII; véase ¡la reseña de Beneke de 1831!

¹²⁷ *Ibid.*, p. XIX.

¹²⁸ *ZPSTh*, núm. 1, 1837, pp. 109 y ss.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 110.

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ I. H. Fichte, *Ueber das Verhältniß der Erkenntnißlehre zur Metaphysik [Sobre la proporción de la gnoseología a la metafísica]*, *ZPSTh*, núm. 1, 1837, p. 115.

¹³² *Ibid.*, pp. 123 y ss.

¹³³ *Ibid.*, pp. 124 y ss.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 116; al respecto, véase la muy atinada crítica en Gustav Hartenstein, *Ueber die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie [Sobre las exposiciones y apreciaciones críticas más recientes de la filosofía de Herbart]*, Leipzig, 1838, p. 119 (véase p. 102 y ss. ¡sobre Beneke!), en la que se argumenta: “No carece [...] de interés ver hasta qué punto el empirismo en cuanto filosofía de la intuición adopta casi sin querer el carácter de la filosofía de la identidad, su polo diametralmente opuesto. También para el empirismo el saber es algo ya terminado, preparado, que no puede ser alcanzado por ninguna mediación ni especulación; sólo el objeto de un saber inmediato es algo infinitamente diferente, puesto que la visión intelectual o ‘conocimiento empírico revelador de Dios’, como se le ha llamado recientemente en oposición a la dialéctica hegeliana, tiene como objeto lo uno infinito o también inmediatamente la personalidad de Dios, mientras que para la visión sensible del empirismo la multiplicidad de los fenómenos finitos es su característica individualidad. Ante la reflexión, ambas adoptan ante todo una actitud negativa y de rechazo”.

¹³⁵ I. H. Fichte, “Neue Systeme und alte Schule” [“Nuevos sistemas y viejas escuelas”], *ZPSTh*, núm. 2, 1838, pp. 230-288, cita tomada de p. 272; al respecto, véase H. Herrmann, *op. cit.*, pp. 23 y ss. y *passim*, en donde el viejo I. H. Fichte, sin embargo, se ha acercado demasiado al neokantismo.

¹³⁶ C. H. Weisse, “Ueber den Anfang der wissenschaftlichen Philosophie. Sendschreiben an den Herausgeber der *ZPSTh*” [“Sobre el inicio de la filosofía científica. Carta al editor de *ZPSTh*”], *ZPSTh*, núm. 2, 1838, pp. 181-195; cita tomada de p. 185.

¹³⁷ I. H. Fichte, *Neue Systeme...* [Nuevos sistemas...], pp. 267 y ss.

¹³⁸ Véase Carl Fortlage, *Die Lücken des Hegelschen Systems. Nebst Andeutungen der Mittel, wodurch eine Ausfüllung derselben möglich ist [Las lagunas del sistema de Hegel. Además se indican los medios con los que se puede llenarlas]*, Heidelberg-Leipzig, 1832, pp. VIII-X y *passim*; Karl Rosenkranz, “Die Gesamtausgabe der Kantischen Schriften” [“La edición completa de los escritos kantianos”], *Dioskuren*, núm. 2, 1837, pp. 18-35; Gustav Hartenstein, “Vorrede”, en *I. Kant's Werke, sorgfältig revidirte Gesamtausgabe [La obra de Kant, cuidadosamente revisada]* (en 10 tomos), t. I, Leipzig, 1838, pp. III-XXX, en especial pp. VIII y XIII; véase además E. S. Mirbt, *Kant und seine Nachfolger oder Geschichte des Ursprungs und der Fortbildung der neueren deutschen Philosophie [Kant y sus sucesores o historia del origen y desarrollo de la filosofía alemana más reciente]*, Jena, 1841, “Prefacio”.

¹³⁹ *Deutsche Vierteljahrs Schrift [Revista Trimestral Alemana]*, 4o. cuaderno, 1838, pp. 91-123, en especial p. 123, en donde se dice: “La necesidad de regresar a la crítica kantiana de la razón, si uno quiere orientarse radicalmente en el mundo filosófico de hoy, no necesita ser demostrada; la siente espontáneamente todo el que vaya al asunto”.

¹⁴⁰ Weisse, “In welchem Sinne...” [“¿En cuál sentido...?”], pp. 1 y ss.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁴² *Ibid.*, p. 19.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 25 y ss.

¹⁴⁵ I. H. Fichte, “Vorschläge zu einer Philosophenversammlung. Offenes Sendschreiben an die Philosophen Deutschlands” [“Propuestas para una asamblea de filósofos. Carta abierta a los filósofos de Alemania”], en *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik [Escritos varios para la filosofía, la teología y la ética]*, t. I, Leipzig, 1869, pp. 221-235 (primero en *ZPSTh*, núm. 16, 1846).

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 221-223.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 226 y ss.; véase del mismo autor “Ein Wort über die neue Systememacherei und ihre Folgen” [“Una palabra sobre la manía de hacer sistemas y sus consecuencias”], *ZPPK*, núm. 18, 1847, pp. 1-16.

¹⁴⁸ I. H. Fichte y H. Ulrici, “Ankündigung der vom Jahre 1847 an erscheinenden Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, als Fortsetzung der Fichteschen Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie” [“Se anuncia la *Revista de Filosofía y Crítica Filosófica*, publicada a partir del año 1847, como continuación de la *Revista Fichteana de Filosofía y Teología Especulativa*”], *ZPPK*, núm. 17, 1847, pp. 1-6, cita de la p. 1.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 2

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 4 y ss.

¹⁵² H. S. Lindemann, “Die deutsche Philosophenversammlung” [“La asamblea de filósofos alemanes”], *ZPPK*, núm. 17, 1847, pp. 7-24; cita de la p. 13 y ss.; véase sobre Lindemann *ADB* (Prantl).

¹⁵³ Anónimo, “Bericht über die Verhandlungen der ersten Philosophenversammlung zu Gotha am 23.24.25. September d. J.” [“Relación sobre lo tratado en la primera asamblea de filósofos en Gotha los días 23, 24 y 25 de septiembre de este año”], *ZPPK*, núm. 18, 1847, pp. 309-312; de aquí se han tomado las citas: pp. 309, 308, 311, 312 y ss., 321.

¹⁵⁴ I. H. Fichte, *Grundsätze für die Philosophie der Zukunft. Ein Vortrag zur Eröffnung der ersten deutschen Philosophenversammlung in Gotha am 23. Sept. 1847* [Principios para la filosofía del futuro. Conferencia inaugural de la primera asamblea de filósofos alemanes en Gotha el 23 de septiembre de 1847], Stuttgart, 1847, p. 20.

SEGUNDA PARTE

LA FILOSOFÍA EN EL PERIODO POSTERIOR A LA REVOLUCIÓN DE MARZO DE 1848 Y LA PROGRAMÁTICA NEOKANTIANA (1849-1865)

III. TENDENCIAS FILOSÓFICAS DEL PERIODO POSTERIOR A LA REVOLUCIÓN DE MARZO DE 1848 Y LA PROGRAMÁTICA DE LA “GENERACIÓN ESCÉPTICA”

1. LA DIFERENCIACIÓN DE LOS CÍRCULOS DE INFLUENCIA FILOSÓFICA EN EL PERIODO DE LA REACCIÓN: ¿SCHOPENHAUER O HERBART?

ANTES de la revolución del año 1848 ya habían llegado a un acuerdo de principio las orientaciones del psicologismo, la cosmovisión orgánica y la cosmovisión cristiana, representadas por Beneke, Trendelenburg e I. H. Fichte: que ya había pasado la época del pensamiento sistemático y que han de esperarse progresos en la filosofía sólo construyendo sobre un fundamento gnoseológico. A pesar de tener formaciones completamente diferentes y de no haber sido afectados por el momento por todas las diferencias de ideología y cosmovisión, sus posiciones se acercaron al hacer una evaluación del elemento sensible en el proceso del conocimiento que en este respecto les permitió compartir hasta con Feuerbach y el materialismo una afinidad con los gustos de la época. El sensualismo y el materialismo “extremos”—así se hablaba entonces—volvían absoluto un pensamiento que tenía más o menos ocupados al mismo tiempo a casi todos los contemporáneos. Cómo y en qué grado se haya de hacer valer lo empírico en la filosofía fue objeto de vehemente discusión; pero *que* lo empírico tiene que influir en una mayor medida en la formación de la teoría filosófica, hasta llegar incluso a determinarla de manera decisiva: en esto se distinguieron casi todas las filosofías postidealistas de las filosofías de la época del pensamiento sistemático.

La posición del pensamiento sistemático había perdido así su evidencia y credibilidad a causa de dos modos de argumentar completamente diferentes: por un lado a causa de las razones que afirmaban que era científicamente insostenible un pensamiento “puro”, “libre de prejuicios”, y una derivación deductiva de los sistemas; por otro, también a causa del mero hecho de que coexistían múltiples sistemas, sistemas todos que reclamaban *el mismo* derecho a tener la verdad y una validez absoluta. ¿Cómo es posible que una disciplina científica como la filosofía todavía reclame el predicado de la científicidad, cuando a todas luces es evidente que las orientaciones antagónicas más diferentes expresan convicciones mutuamente excluyentes? ¿Qué pasa cuando estos sistemas persiguen además un propósito extracientífico, político o crítico? El desprestigio del pensamiento sistemático fue impulsado con numerosos y en parte muy heterogéneos argumentos; pero todos se dejan dividir en dos grupos que se pueden designar como el grupo de la “historia de la ciencia y del saber” y, en segundo lugar, el grupo “de la ideología y la cosmovisión”. El hecho de que Von Berger y Trendelenburg, Ernst Reinhold

y, a finales de los años 1840, también el teísmo especulativo quisieran sustituir el pensamiento especulativo mediante la investigación científica, la averiguación previa gnoseológica y una comprensión más bien enciclopédica del reclamo sistemático, pertenece en primera línea a la historia del problema del saber: los sistemas propios son imposibles y superfluos *porque* ninguna disciplina particular puede manejar el rango cada vez más amplio del material empírico (I. H. Fichte, Ulrici); *porque* la ciencia tiene que empezar con problemas particulares (Von Berger, Trendelenburg); finalmente, *porque* sólo el incremento del saber positivo puede efectuar un progreso en la filosofía (Beneke). La incompatibilidad de pensamiento especulativo y científico ha sido transmitida en la filosofía de la naturaleza¹ precisamente sobre todo mediante la crítica al construccionismo, que, sin embargo, influyó efectivamente en otros numerosos campos del saber.

Como segunda razón de la pérdida de credibilidad del pensamiento sistemático se añadió desde los años 1840 la identificación de los sistemas filosóficos y las ideologías y cosmovisiones de los partidos. Entre tanto, el espíritu de la época había cambiado completamente y en adelante se cuestiona ante todo el significado *extracientífico* de los sistemas filosóficos.² “ya no es el espíritu que indaga, que conoce, el que juzga lo que es legítimo y bueno y verdadero, sino la voluntad es la que marca la pauta, plantea la pregunta, da la respuesta y le asigna su lugar a cada uno”—tal es en 1847 el tenor del artículo de Herman Ulrici, coeditor de *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* [*Revista de Filosofía y Crítica Filosófica*]—:

“¡queremos tener la razón, no queremos escuchar vuestras objeciones!”, se gritan mutuamente los partidos si no con palabras, sí con el corazón. ¡Ciencia!, ¡ciencia!, es el grito que se oye a lo largo y ancho en cada bando. Pero la conclusión es siempre la misma: la ciencia exige que pase esto o aquello, la ciencia muestra que nosotros tenemos la razón. Se rinde homenaje a la ciencia, pero no por ella misma; ella debe servir, ella debe ser la obediente criada de los intereses prácticos, debe fundamentar el derecho del partido, conseguirle nuevos miembros, ayudar a exhibir la flaqueza de los contrarios; sí, debe hacer por completo causa común con la así llamada vida, esto es, con las tendencias del espíritu de la época, o, lo que es lo mismo, cada partido quiere tener su propia ciencia, cuyo principio y resultado es el fin del partido [...] Las posiciones científicas se separan unas de otras precisamente de la misma manera ruda en que lo hacen los partidos prácticos. Aquí, una horda de jóvenes conocedores del mundo que, al servicio de los intereses prácticos, constituyen una nueva religión o quieren derrocar la antigua, hacer progresar la constitución política, mejorar las condiciones sociales; ahí, el puñado de otros que, al servicio de lo mismo, quisieran asfixiar el espíritu de la época sediento de hechos, fanático de las reformas y rico en necesidades, y tratan de proteger científicamente a todo precio la vieja religión e Iglesia, el antiguo Estado, las antiguas condiciones; y más allá, en la lejanía, pero no por ello menos llenos de un decidido antagonismo contra los dos bandos anteriores, las barricadas de los veteranos de la ciencia pura, de los buenos viejos tiempos en los que un nuevo sistema filosófico valía más que un colorante recién inventado.³

El materialismo de Feuerbach y el panteísmo de los hegelianos de izquierda, por un lado, el “realismo aristocrático” de los herbartianos y la “especulación teosófico-idealista” de Schelling y Stahl, por otra parte, se complementaban mutuamente como partidos antagonísticos mediante su interés político-“práctico”, siempre visible a la vez. Pero ya tampoco es transitable el tercer camino, el camino de quienes representaban la vieja ciencia pura, porque no convierten “la vida práctica” en objeto de una

“investigación científica libre”. “Tendrían razón si no fueran presa del error que consiste en que se puede especular la verdad y encerrarla dentro de las cuatro paredes de un sistema y en que un sistema, simplemente por ser sistema, por ser una casa bien ensamblada y pegada, es también verdadero.” De la misma manera que ya pasó “la época del dominio de un sistema particular” también pasó ya “el tiempo de los sistemas que hacían época”: “la ciencia considerada desde el lado formal aspira a ir más allá de su actual constitución monárquica y lucha por fundar y constituir una forma republicana de gobierno”.⁴

No era necesaria una programática neokantiana, ni siquiera una referencia indirecta a Kant, para formular el programa de una filosofía científica, no especulativa. Sobre este asunto ya se habían puesto de acuerdo en 1847 la mayoría de los profesores universitarios alemanes. Pero sí era necesario que fracasara una revolución para expulsar de las universidades las cuestiones políticas prácticas—y con ellas toda la filosofía política de la oposición en su conjunto—: porque Alemania no era ni se había convertido siquiera en una monarquía constitucional, no digamos en una república, por eso la filosofía de las universidades alemanas no podía—como Ulrici y otros lo habían esperado—convertirse en la república científica. Las orientaciones ultraconservadoras, los veteranos de la filosofía especulativa y los filósofos modernos gnoseológicamente orientados permanecieron en las universidades, mientras que aquellas orientaciones filosóficas y con ellas también las problemáticas que en otro tiempo ocuparan la opinión pública, y que hasta ahora dominan la imagen de la mitad del siglo XIX—la crítica de la religión hecha por los hegelianos de izquierda, el materialismo filosófico y el pesimismo que se adhería a Schopenhauer—, fueron confinados casi exclusivamente a los círculos de influencia extrauniversitarios.

Esta situación, que provocó el desmoronamiento, característico del siglo XIX que estaba terminando, de la filosofía académica, de la crítica de la cultura, de la crítica de la época, de la filosofía política y práctica, sólo interesantes para la opinión pública ilustrada, representa el resultado quizá más importante del periodo filosófico posterior a la Revolución de marzo de 1848: mientras que la filosofía que se producía en las universidades—como habrá de mostrarse en concreto—trata de desligarse de todos los problemas y tomas de posición políticos, así comienza, ya en noviembre de 1847, con un artículo anónimo, redactado por Julius Frauenstädt, “Stimmen über Arthur Schopenhauer” [“Opiniones sobre Arthur Schopenhauer”] en las *Blätter für literarische Unterhaltung* [*Hojas de Tertulia Literaria*],⁵ una hasta entonces denigración sin par de los especialistas en filosofía: “es una experiencia conocida de todos que los grandes hombres raramente son reconocidos por sus contemporáneos—comienza Frauenstädt esta leyenda del genio ignorado—pero como todo lo que sucede es necesario, así también lo es esto. Son diferentes las causas que impiden que los contemporáneos reconozcan a un grande, a un maestro, a un genio coetáneo. Pero todas las causas se reducen a las dos siguientes: estupidez y maldad”.⁶

Frauenstädt sabe citar, variar y justificar detalladamente la letanía completa de

invectivas con las que Schopenhauer había embarrado a los idealistas alemanes, especialmente a Fichte y Hegel; pero sobre el escándalo de que “el más grande filósofo de este siglo” no sea reconocido como tal por la opinión pública general, aporta en el texto siguiente de este artículo sólo aquellas razones de la “estupidez” (sobre todo de la masa) y “la maldad, la envidia y la vanidad” de los especialistas en filosofía.⁷ Por qué y cómo “influye” una filosofía, por qué tiene éxito, de esto no tenía Schopenhauer la más remota idea cuando escribía sobre los filósofos de las universidades:

corresponde a sus intereses que lo trivial y vulgar tenga algún valor. Pero no lo puede tener cuando su derecho contraviene inmediatamente a lo genuino, lo grande, lo profundo que comienza a aparecer. Por tanto, para sofocarlo y poner en curso lo malo sin ningún obstáculo, se amontonan, como lo hacen todos los débiles, forman pandillas y camarillas, se apoderan de las revistas literarias en las que, como también en sus propios libros, hablan con profundo respeto y dándose importancia de sus respectivas obras maestras, tomándole de esta manera el pelo al público miope. “¡No a la sola beatificante filosofía!” exclama la asamblea de filosofastros en Gotha, es decir, en alemán: “¡no a la aspiración a la verdad objetiva! ¡Viva la mediocridad! ¡No a la aristocracia espiritual, no a la monarquía de los predilectos de la naturaleza! ¡El poder a la plebe! ¡Sí a la oclocracia! ¡Que cada uno de nosotros hable sin tener pelos en la lengua y que uno valga tanto como el otro!” ¡Tienen suerte los pícaros! Pues quisieran expulsar de la historia de la filosofía la actual constitución monárquica para introducir una república proletaria: pero la naturaleza protesta; ella es estrictamente aristocrática.⁸

Stimmen über Arthur Schopenhauer [Opiniones sobre Arthur Schopenhauer] no es, digamos, el título de una reseña de un conjunto de escritos recientemente publicados, sino el título de un arreglo de cuentas general con todos aquellos filósofos que hasta ahora se han ocupado de Schopenhauer (Fortlage, Rosenkranz, Joseph Hillebrand)—como no menos con todos aquellos que hasta entonces habían ignorado sus escritos—.⁹ Tan interesante como esta perorata contra el conjunto de los profesionales de la filosofía—en este punto Frauenstädt sigue también a Feuerbach—¹⁰ es la aversión pseudoaristócrata que se expresa en este artículo contra la masa, la plebe, bajo las cuales se subsume a todos los que no tienen más alternativa que pensar de otra manera, es decir, a todos los que no siguen a Schopenhauer. Aquí se asoma una sociología primitiva, completamente irracional, una sociología de lo “más alto” y lo “más bajo”, de los “grandes” y los “incapaces”—la cosmovisión “fáustica” de Oswald Spengler—. Al lado de la diferenciación política, en parte ideológica, en parte condicionada económicamente, de la sociedad en partidos y grupos de interés, entra en juego un individualismo que—en el caso de Frauenstädt se puede ver con bastante claridad—tiene preponderantemente su punto de apoyo en el resentimiento. Exteriormente, este individualismo se presenta como crítica de la cultura o de la época,¹¹ y se crea la “masa” colectivamente culpable, pero al mismo tiempo le otorga a toda filosofía un sentido completamente nuevo: dos décadas antes de que en los años 1870 comience el *boom* de “Schopenhauer, Rembrandt..., etc., como educadores”,¹² Frauenstädt, que permite que Schopenhauer lo nombre su “apóstol”, eleva al filósofo a la categoría de Mesías de una nueva época de la filosofía: “el auténtico filósofo es un visionario; el sofista, por el contrario, un prestidigitador. ¿Por qué admirarse entonces de que éste obtenga la aprobación de la masa mientras que aquél es temido y rehuido?”.¹³ Por lo demás, tampoco falta la comparación de su “maestro”

con Jesús, pues no sólo el materialismo, que al mismo tiempo encontraba su primera gran expansión, elevó una pretensión “casi religiosa”.¹⁴ A la creencia en el progreso que profesaba el materialismo a causa del crecimiento de las ciencias naturales, la técnica y la ciencia, la temprana recepción de Schopenhauer, la cual se apoyaba ante todo casi exclusivamente en *Parerga und paralipomena* [*Apéndices y paralipómenos*], aparecidos en el periodo 1850-1851, contrapuso un pesimismo cultural ascético y a veces masoquista que Karl Rosenkranz caracterizó con las siguientes palabras:

en toda la literatura europea no tenemos un autor que haya descrito el tedio de la existencia con un *pathos* tan íntimo, con colores tan vivos, con una elocuencia tan arrebatadora como él [...] En el desprecio de la vida, en la burla contra toda la así llamada fruición, en la amargura contra todo optimismo, en el odio apasionado contra toda apariencia, Schopenhauer es infinitamente grandioso. En este *pathos* negativo se expresa él con una majestad irónica que, en su poesía melancólica, despierta nuestro más vivo interés.¹⁵

Pero Rosenkranz también añade que “para nuestra época actual sería un síntoma indignante que esta especulación fuera capaz de hacer propaganda en gran escala. Sería la expresión de que también en las masas está presente la desesperación en la vida”.¹⁶

En 1854, el año en el que Rosenkranz publicó esta “caracterización de Schopenhauer”, en el que también aparecieron publicadas por vez primera las muy leídas *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie* [*Cartas sobre la filosofía de Schopenhauer*]¹⁷ de Frauenstädt, la riqueza del mundo conceptual de Schopenhauer aún no podía hacerse valer en lo más mínimo: efectivamente conocido lo había hecho un artículo anónimo, aparecido en el *Diario* de Vossis, que había sido traducido por Lindner del inglés al alemán. También en ese artículo se había tratado sobre todo de la crítica a la filosofía que producían las universidades y de la cuestión de cómo y por qué este gran pensador alemán no había llegado a ser del conocimiento público, pues su método didáctico es “el más genial, el más significativo y, debemos añadir, el más entretenido que se pueda pensar”. Párrafos más adelante se dice:

por el contrario, el contenido de su enseñanza es el más descorazonador, el más repugnante, el más diametralmente opuesto a las aspiraciones de la época actual, que incluso los amigos más celosos que querían consolar a Job hubieran podido proponer. Todo aquello, hacia lo que una sensibilidad liberal mira, si no con confianza, sí con esperanza—la ampliación de los derechos políticos, la formación y educación de sí mismo, la fraternización de las naciones, la imaginación de nuevos medios para dominar la naturaleza testaruda—tiene que ser abandonado como un sueño vacío, si alguna vez llega a imponerse la doctrina de Schopenhauer.¹⁸

En aquellos días nadie podía imaginar simplemente el influjo efectivo de un filósofo de otra manera sino imaginando que encontraba seguidores o adversarios, que era verdadero o falso lo que él había dicho. Ésta es la razón por la cual para una historia meramente politizante de la filosofía, como la de Georg Lukács, es tan simple presentar a Schopenhauer, “el primer irracionalista que tenía una base puramente burguesa”, como el temprano precursor que preparó el camino del fascismo alemán,¹⁹ pasando completamente por alto el hecho de que no fueron precisamente estos contenidos más o menos explícitamente políticos de su filosofía los que debían convertirlo en el “filósofo más leído del pueblo alemán” (Mehring),²⁰ sino todo lo contrario: su individualismo, las

cualidades estéticoliterarias, psicológicas y de libre pensador de su obra fueron las que permitieron que su filosofía se convirtiera en el máximo éxito publicitario del siglo XIX.²¹ Con el interés en Schopenhauer, la filosofía comenzó de nuevo a penetrar—después de su periodo clásico—en los círculos más amplios de la burguesía educada. Mucho antes del “culto a Nietzsche” se puede reconocer “el fenómeno de que el interés en los problemas de la filosofía se vuelve interés en los hombres que hacen esta filosofía” (Julius Ebbinghaus),²² y tal fenómeno significaba que además del tipo de filosofía puramente *académica*, del tipo de filosofía *opositora*, *efectiva políticamente* en la *opinión pública*, entraba un tercer tipo de filosofía que en sentido amplio podría describirse como *biovisión*.²³

La múltiples veces lamentada pérdida de significado que sufrió “la filosofía” en los años 1850 (se pensaba siempre sólo en la filosofía que producían los filósofos universitarios, ¡pues Schopenhauer y los materialistas no tenían nada que lamentar!) fue el resultado de esta diferenciación de los círculos de influencia de las teorías filosóficas. Mientras la filosofía producida en las universidades se encontraba en camino hacia una cientificidad cada vez más pura, después del año 1848 se volvieron más apremiantes las necesidades de lectura en el sentido amplio de lecturas políticas y relativas a la biovisión, necesidades que evidentemente no podían satisfacer los filósofos profesionales. La constante conquista de nuevas capas de lectores para los textos populares de ciencias naturales, historia y también filosofía, la ampliación del mercado de libros, periódicos y revistas, que fue posible gracias a los nuevos medios de producción, a las asociaciones educativas de artesanos y trabajadores, pero también a la tendencia general a poner por escrito en mayor medida la opinión y la información,²⁴ hicieron que la filosofía que producían las universidades perdiera aquel peso en la formación y formulación de la opinión pública que todavía hasta la Revolución de marzo de 1848 hubiera podido reclamar como su indiscutido derecho. Sin darse cuenta de ello, la filosofía sucumbió a un cambio tan significativo en su función respecto de la opinión pública, que muchos pensaron que por lo menos estaba amenazada la supervivencia de la filosofía, si es que no era de prever incluso su completa extinción. Por lo tanto no puede asombrarnos que en esta situación, además de las múltiples quejas, también se hubieran formulado programas para salvarla, fundamentados de múltiples maneras. Comenzó la fase de la constante apología apoyándose en las hazañas de los clásicos indiscutidos; especialmente el estudio de la filosofía antigua y el estudio de la historia de la filosofía experimentaron una bonanza significativa gracias a este esfuerzo de corroborar y representar ofensivamente lo propio de cada especialidad.

Pero también fueron tomados otros caminos: contra el “razonamiento”, contra el espíritu panteísta de la época, contra el materialismo—en pocas palabras contra todo lo que pudiera dañar a la filosofía por parte del Estado, por parte de la Iglesia—combatió, pocos meses después de que Frauenstädt hubiera dado la señal para la recepción de Schopenhauer, por ejemplo el hegeliano Johann Eduard Erdmann con ayuda de la filosofía de Herbart.²⁵ Era absolutamente la primera vez que la filosofía de Herbart

experimentó o recibió una valoración positiva de parte de un hegeliano:

quien estudie a fondo esta filosofía se verá obligado a adoptar, por lo menos durante el tiempo que dure el estudio, un punto de vista que no deja que lo diametralmente opuesto se diluya o se resuelva en una unidad superior, sino que evita la contradicción mediante la separación y la definición [...] Este estudio tendrá un influjo igualmente ventajoso a causa del contenido de esta filosofía. Aunque ellos [los contemporáneos y revolucionarios más jóvenes, KCK] no hablen más de intuición intelectual, aunque se rían también de la expresión construcciones a priori, la así llamada filosofía superficial, que hoy en día se abre paso en folletos y revistas, está llena de desprecio contra la experiencia y contra la apropiación de la misma que es el aprendizaje.²⁶

Porque Herbart parte precisamente de la experiencia, sin ser por esto empirista, será él, “más bien que aquel otro”, quien restaure el respeto ante lo dado—lo que estaba completamente pensado también en un sentido político—. Contra el “error del panteísmo”, Erdmann recomienda el punto de vista de Herbart, “que confiere realidad sólo a lo individual”, para que el individuo no sucumba “en la noche del absoluto”. Pero muy especialmente una separación estricta de filosofía en cuanto a teoría pura de todas las cuestiones prácticas políticas puede en todo caso habituarnos a “aplicar el criterio teórico en las investigaciones teóricas”: “si se continúa como se empezó, entonces en los próximos tiempos vamos a ser vivientes testigos de que se declare útil o correcta cualquier fórmula matemática, sólo si su descubridor pertenece o está afiliado a una determinada opinión política”. También tendrá uno más cuidado de declarar en seguida como “moralmente” sospechoso a alguien cuyas opiniones teóricas se consideren erradas.²⁷

Contra el politiquismo del presente—se escribe en 1850—recomienda el hegeliano Erdmann la lectura de Herbart, una “*medicina mentis*” [“medicina para la mente”] especialmente para la generación más joven. También otro hegeliano, uno que incluso no había tenido una parte esencial en la politización de la filosofía anterior a la Revolución de marzo de 1848—David Friedrich Strauss—, tiene sus problemas con las consecuencias espirituales de las controversias revolucionarias:

el sistema político del presente—le escribe a Vischer—tan imprevisible, que excluye toda influencia del individuo concreto, sólo puedo considerarlo en todo caso como un elefante que está parado a mi lado, del que tengo que esperar que me aplaste con el próximo movimiento que haga junto con los jardines ajenos y propios en los que yo me paseo. A este monstruo de carne tengo que darle la espalda, si quiero ponerme a producir; pues pensar en la salvación que va a brotar de las ruinas que dejen las próximas devastaciones no me puede consolar como tampoco pensar en los hermosos viñedos que algún día crecerían sobre sus tumbas podía tranquilizar a los habitantes de las ciudades sacudidas por el Vesubio a la hora de su destrucción. En todo caso, yo sólo conocía entonces la crítica del arte—y en general la crítica estética—, y efectivamente es el arte en sentido amplio, incluida la parte biográfica humana de la historia, lo único que aún me atrae y hace feliz—se lee en esta carta del 13 de octubre de 1850—. ²⁸

Precisamente éste era el estado de ánimo al que también Schopenhauer debía su fama tardía: “al desencanto posrevolucionario de la burguesía, al apartarse momentáneo de la política. Tal desencanto favoreció al detractor de historia y política” (Golo Mann).²⁹ “El apartarse de la política”, propio de la biovisión estética, se hizo realidad en la opinión pública ilustrada (¿i“burguesía”!?)—y estuvo acompañado de un “apartarse”

idénticamente orientado pero menos unitario en la filosofía que producían las universidades—. Por ejemplo, mediante la recomendación de estudiar a Herbart, a la que en 1852 y 1854 también se sumó I. H. Fichte,³⁰ porque la psicología de Herbart “es la más apropiada para poner de manifiesto las carencias que el monismo tiene en principio también en esta parte de la filosofía y remover de esta manera el obstáculo más grande que se pueda encontrar en su camino quien se haya formado en Hegel y le impida llevar más allá de Hegel la siguiente etapa necesaria de la evolución”.³¹ El “crimen fundamental que tienen en común” las teorías psicológicas de Spinoza a Hegel consiste en concebir el espíritu y la autoconciencia sólo como una cosa abstractamente general y, por tanto, en afirmar la insustancialidad del alma individual”. Ese “principio monista” entra permanentemente “en contradicción con los hechos psicológicos”, porque es “incapaz de fundar una psicología que corresponda a lo dado y de explicar en especial el hecho de la autoconciencia humana”.³² La filosofía de Herbart, que Erdmann había descrito con toda razón como “individualismo realista” en su *Geschichte der neueren Philosophie [Historia de la filosofía moderna]*,³³ publicada en 1853, le parece a él, I. H. Fichte,

pertenecer completamente al futuro por su contenido y su método; y yo creo—prosigue Fichte—que todavía tiene por delante una gran serie de desarrollos originales que su principio tanto necesita y de los que también es tan capaz [...] Por el contenido, a causa del concepto de individuación que es muy fecundo y puede ser perfeccionado más; por el método, a causa de su esmerado regreso a lo “dado” como el sólido fundamento del pensamiento agente, y a causa de la cautela circunspecta con la que ha avanzado en las investigaciones particulares; con este sistema ha llegado un instrumento formativo completamente nuevo a la filosofía presente.³⁴

Contra el monismo de la filosofía de la identidad, contra la especulación y sus consecuencias histórico-políticas Herbart sirvió de auxilio al regresar a lo “dado”, a la consideración de lo individual y a una comprensión pura de la teoría.

En el artículo “Herbart und Schopenhauer, eine Antithese” [“Herbart y Schopenhauer, una antítesis”],³⁵ Erdmann recapitula de nuevo los dos nuevos descubrimientos del periodo posterior a la Revolución de marzo de 1848 que ambos habrían hecho “si hubieran seguido perfeccionando el kantismo de un modo original”³⁶—precisamente más allá de la doctrina de la ciencia y del sistema de identidad, de manera que ahora no es sino demasiado comprensible por qué en esta situación se recurre a la teoría de la ciencia y al sistema de identidad y no a Herbart y Schopenhauer—. Erdmann exhibe la antítesis de realismo e idealismo, el “verdadero odio” de Schopenhauer “contra toda multiplicidad e individualidad” y la metafísica realista de Herbart de “que el ser es múltiple [...] de que cada ser es una mónada imperecedera”;³⁷ pero no presenta una mera alternativa, sino ve en esto una oportunidad histórica: “saber si estas doctrinas habrían contribuido efectivamente a promover la filosofía” es algo que todavía está por comprobarse. Pero hay una cosa que ahora se tiene que reconocer respecto de ambos sistemas:

Kant es y sigue siendo el Atlas que carga sobre sus hombros la esfera del mundo que es la especulación alemana. En sus obras tendrá que orientarse de nuevo quien quiera saber cuáles problemas quedan todavía por resolver y cuáles requisitos se han de cumplir. Quien nos enseñe a conocer a Kant con mayor exactitud

promueve por ello en todo caso el estudio de la filosofía. En este punto hay mucho que agradecer a Herbart, pero todavía mucho más a Schopenhauer.³⁸

El mismo modelo de argumentación, que fue empleado por Beneke, Fortlage, Weisse y otros en el contexto de una superación del debate de los sistemas por medio de un recurso a Kant, recurre en adelante en la nueva variante de declarar como ocasión para un renovado estudio de Kant a los mucho más directos continuadores de la filosofía kantiana y a la vez filósofos superlativamente “actuales”: “aunque sea grave el hecho de que hoy en día, donde quiera que aún haya interés en la filosofía, éste se muestre casi sólo como interés en su historia, parece, sin embargo, como si esta disciplina debiera convertirse en el medio en virtud del cual se recobrara el hábito de filosofar”, así termina este artículo en la recién fundada *Revista de Filosofía y Crítica Filosófica*.³⁹

Si se mira retrospectivamente, los círculos de influencia de Schopenhauer y Herbart constituían una antítesis: al interés que tenía la opinión pública en una biovisión estética se oponía el programa de una filosofía universitaria estrictamente “científica”, la cual ha de poner atención ante todo en separar estrictamente la teoría pura de los intereses político-sociales,⁴⁰ para que el pensamiento científico y el popular no se influyeran mutuamente. Pero mirando retrospectivamente el trasfondo histórico-filosófico de Schopenhauer y Herbart, los dos, sin embargo, constituían una síntesis, en la medida en que con renovado esfuerzo ambos remitían a Kant: Schopenhauer más a los elementos idealistas de la filosofía kantiana, Herbart más a los elementos realistas.

2. LAS LIMITACIONES INTERNAS Y EXTERNAS DE LA FILOSOFÍA DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN DE MARZO DE 1848 (1852-1854)

Sólo fuera de las universidades se mantuvo entre filosofía y opinión pública la conexión que se había desarrollado hasta 1848. Por el contrario, apenas había interés en la filosofía que producían las universidades, como—más claramente que de toda otra fuente—se desprende del prólogo redactado por I. H. Fichte, H. Ulrici y J. U. Wirth para *Zeitschrift der Philosophie und philosophischen Kritik* [*Revista de Filosofía y Crítica Filosófica*], fundada de nuevo en 1852⁴¹ después de una interrupción que duró cuatro años:

es de todos conocido que desde el año 1848 ha desaparecido de las librerías la mayoría de las revistas científicas que abrieron sus columnas a la filosofía por lo menos de vez en cuando. En este instante, hasta donde sabemos, no hay un solo periódico en el cual pudiera esperar acogida un artículo filosófico con una posición estrictamente científica; sólo aquí y allá se concede un pequeño espacio a las así llamadas exposiciones de amplia divulgación. Así, pues, la filosofía no sólo carece de todo órgano a través del cual estuviera presente de alguna manera en el foro de las ciencias frente a las tendencias de la época que le son tan hostiles, sino también se le ha cortado la posibilidad de informar o tomar nota mediante reseñas y críticas de las obras que han aparecido en su ámbito de competencia.⁴²

Que, “dadas las circunstancias”, este nuevo comienzo se haya de considerar sólo como un “sacrificio” de los editores, éstos no necesitaban “ni siquiera asegurarlo”.⁴³

Ellos ofrecieron este “sacrificio en el interés de la ciencia”, y por cierto en una situación extremadamente penosa en la que la filosofía misma se había puesto no sin tener su propia culpa en ello:

porque la filosofía, con una actitud de arrogancia doctrinaria, se metió en asuntos que se encuentran fuera de su competencia, a saber, en el mecanismo de las relaciones puramente prácticas, en el mecanismo de las cuestiones políticas, eclesiásticas y sociales del momento, en las cuales sólo pudo desorientar en lugar de ilustrar, por eso se considera peligrosa toda investigación filosófica y se trata de reprimir con todos los medios posibles el impulso hacia ella. Los teólogos alertan contra el peligro que los estudios filosóficos representan para la fe y la Iglesia; los representantes de las ciencias naturales expresan con toda franqueza su desprecio por todo lo que huele a opinión y procedimiento filosófico; los profesores de derecho, historia y política combaten cada movimiento del espíritu filosófico, como si éste fuera el enemigo jurado de todo derecho y toda moralidad, como si fuera el disoluto destructor de todos los fundamentos históricos de la sociedad humana.⁴⁴

Ésta es la razón por la cual la redacción de la *Revista* declaró de manera completamente “explícita” que no quiere fundar ningún nuevo “órgano de partido” y que para ella la filosofía “en sí misma no es otra cosa [...] que el espíritu de la investigación puramente científica”.⁴⁵ Ciencia y cosmovisión, conocimiento e interés debían pertenecer de ahora en adelante a dos mundos completamente diferentes: “de ahora en adelante, nuestra revista *no* se meterá más en las cuestiones eclesiásticas, políticas y sociales de la época que nuestra revista tenía, aunque sólo a partir de sus principios generales, la intención de considerar de acuerdo con el programa de 1847”, se lee de manera inequívoca acerca del sentido y los límites de la filosofía como ciencia “pura”.

La situación ha cambiado sustancialmente desde entonces. Las circunstancias y condiciones en que se encuentran casi todos los Estados actualmente están tan entrelazadas, la solución de los problemas presentes es tan urgente y en la mayoría de los casos cada vez más tan dependiente de las necesidades y aspiraciones, consideraciones y relaciones dadas de hecho y completamente inaccesibles a la teoría, que no hay tiempo ni espacio para tratarlas científicamente, sí, que la filosofía se pondría en una situación ridícula si creyera que puede aportar lo más mínimo a la solución de los desórdenes. Dentro de su esfera más propia le queda bastante que hacer en la investigación científica de las últimas causas, de la común esencia, concepto y finalidad de religión e Iglesia, Estado y sociedad civil, de tal manera que sólo pecaría contra su propio derecho y obligación si derrochara sus fuerzas en asuntos que le son inaccesibles. En todo caso, la filosofía a la que en el tiempo más reciente se le asigna una posición más defensiva que ofensiva hará bien, por amor de sí misma, en retirarse al ámbito que indudablemente le compete y tratar de afirmar sólo dicho ámbito con toda energía: podrá defendérselo con tanta mayor facilidad cuanto mayor sea el rigor y la precisión con que esté delimitado.⁴⁶

En lugar de publicar artículos sobre cuestiones de la época tenemos la intención de aceptar colaboraciones sobre el estado actual de la ciencia en lugares y regiones particulares, también del extranjero, sobre el espíritu y la orientación de las universidades respecto de los estudios filosóficos, sobre el progreso de las empresas científicas significativas, necrologías, noticias biográficas y de otra índole que tocan el interés científico de la filosofía, ocasionalmente también artículos sobre la posición o el estatus de la filosofía en cuanto disciplina especializada en el interior de las grandes corporaciones científicas (academias, etc.), sobre los así llamados cursos propedéuticos en los gimnasios y sobre el método de la enseñanza de la filosofía en las universidades.⁴⁷

La época de la filosofía moderna, y esto quiere decir: la época en la que la filosofía se convierte en las universidades en una mera “ciencia especial”, en una disciplina científica entre muchas otras, la época en la que incluso abandona por sí misma y por programa

cualquier pretensión de querer ser más que las demás en cualquier aspecto, data de marzo de 1852. En los primeros tres años desde la refundación de la revista, no pocos de los filósofos más prominentes de Alemania han contribuido también a esta “autolimitación” por medio de sus colaboraciones en la revista: Carrière, Chalybäus, Drobisch, Erdmann, Fechner, I. H. Fichte, Fortlage, Frauenstädt, Harms, Lotze, Michelet, Rosenkranz, Schaller, Ueberweg, Ulrici, Weisse, Wirth, Zimmermann se contaban entre sus colaboradores. No fue el así llamado “colapso” de estos o aquellos sistemas idealistas, tampoco el positivismo, ni el materialismo o el psicologismo nacientes, sino la autolimitación condicionada por la represión política que tuvo lugar después de Marzo de 1848 del ámbito de tareas filosóficas la que ha introducido en Alemania la *cientifización* de la filosofía cuyo apogeo debía alcanzarse en el neokantismo.

Pero en este tiempo no hubo sólo la variante de la “autolimitación” de la filosofía: en el mismo mes de marzo de 1852, en el que la redacción de *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* [Revista de Filosofía y Crítica Filosófica] firmó su prefacio programático, Carl Prantl pronunció en Munich un discurso conmemorativo para celebrar el aniversario de la fundación de la Academia de las Ciencias sobre *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie* [La tarea actual de la filosofía],⁴⁸ en el cual se puso tanto en evidencia como científico independiente de todas las cosmovisiones que se hacían competencia, que se pensó prohibirle su actividad docente en la Universidad de Munich. Prantl había tratado únicamente de concebir la lógica como una especie de ciencia positiva histórica y presentó en este discurso el programa de un nuevo historismo⁴⁹ que estaba bastante alejado de aquella recopilación positivista de hechos y de aquel historismo de Hegel en la cuestión de las categorías. Indudablemente que en esto estaba más cerca de Hegel que del historismo: combatió toda lógica formal como “absurdo a secas”, pensó en un alto grado de acuerdo con el método de la historia de la evolución y tomó como punto de partida la convicción de que en las diferentes filosofías se revelaban, por un lado, las condiciones materiales sistemáticas y, por otro, las condiciones histórico-culturales generales de los Estados y de determinados niveles de la cultura. Pero él discrepa de que haya un progreso lineal en un proceso gradual: ésta es la razón—como entonces lo entendió Hegel—de que no haya en él una exposición compacta “construida” y una posible conclusión final del proceso creador de la historia.⁵⁰

Mediante esto último, pero sobre todo a causa de su relato detallado y del volumen de sus cuatro tomos de *Geschichte der Logik im Abendlande* [Historia de la lógica en Occidente] (1855-1870), cuya primera parte apareció en 1857 y cuyo programa contenía el citado discurso pronunciado en la Academia, pudo surgir el malentendido de que este “historismo” no haya producido nada más que una mera colección bastante completa de relatos sobre las lógicas olvidadas. Pero desde Dilthey ya no se ha tenido plena conciencia de la auténtica intención de Prantl, de su mérito metódico-filosófico, de refundar⁵¹ la lógica como ciencia histórica a partir de la filosofía del lenguaje de W. von Humboldt, de Aristóteles y Hegel: paralelamente a la psicología de los pueblos, Prantl trató

de mostrar “cómo el trabajo objetivo del pensamiento guiado por la cosa misma” en los griegos, “bajo las condiciones de la lengua griega y la forma interna del pensamiento”, “ha producido los conceptos fundamentales de toda filosofía venidera”.⁵² Él trató de explicar histórico-genéticamente la génesis de las categorías, trató de volver a escribir su historia y sus modificaciones tal como éstas se desarrollaron a través de las condiciones históricamente cambiantes. Este “historismo” no era un “positivismo de las ciencias del espíritu”⁵³—simplemente consistió en que a partir de los estudios histórico-positivos de la historia y las fuentes debían concebirse, totalmente en el sentido de Hegel, todas las categorías y todas las ideas como resultados del trabajo histórico—. Categorías e ideas no poseían ningún tipo de significado u origen trascendente, sino sólo la historia podía presentarlas en cuanto tales.

Prantl,⁵⁴ el discípulo de Trendelenburg, comparte con éste la crítica a la construcción hegeliana de la historia, pero con él comparte sobre todo el tratamiento histórico del problema de las categorías, sí, incluso le parece que la dialéctica es una conquista inadmisble del desarrollo de la filosofía. Además está fuertemente influido por Feuerbach, tal como esto, de una manera más fuerte aún que en el primer volumen que acabamos de citar de su *Geschichte der Logik [Historia de la lógica]*, se expresó en el discurso ante la academia, donde se dice que “toda filosofía venidera debe haber pasado primero por la puerta estrecha aunque incómoda de la filosofía de Feuerbach [...] si quiere saber lo que significa poder respirar libremente de nuevo”.⁵⁵ Esto decía Prantl en 1852 en Munich, y con esto él pensaba tanto en la estricta separación de fe y ciencia emprendida por Kant y renovada por Feuerbach como especialmente también en la prueba que este último aportó de “que el hombre es la medida de todas las cosas”. Pero, por haber pasado por alto “lo inteligible en la inmediatez religiosa” (= la inextinguible necesidad religiosa), Feuerbach desarrolló unilateralmente⁵⁶ este “exclusivamente único punto de partida de una filosofía verdaderamente razonable”,⁵⁷ que Prantl reclama para su “antropologismo”. Con todo derecho, Feuerbach ha convertido “al hombre íntegro pleno” (Jacobi) en el punto de partida de su filosofía; pero, al hacerlo, declara la religión como producto de la ética, como lo hicieran Kant, Fichte y Hegel, y luego sólo la critica para terminar reduciéndola de manera ahistórica a puras sensaciones y necesidades.⁵⁸ Prantl, a saber, estaba convencido de que “en toda la humanidad, en todo tiempo, por doquier aparecen ciertos factores”, de que “un impulso religioso, un impulso artístico, un impulso jurídico, un impulso científico y otras cosas parecidas se hacen patentes en cada manifestación histórica del género humano”, manifestación que nadie puede esperar descubrir “de antemano” mediante una “construcción de los impulsos del hombre, sino que también la esencia del hombre se puede conocer sólo a partir de su historia”.⁵⁹ Feuerbach ciertamente ha desocultado con todo derecho la esencia antropomórfica de las ideas y conceptos religiosos; pero mediante una naturalización absolutizadora de todo ideal—por medio de lo cual ha sacrificado también la “idealidad” de los fenómenos espirituales—, se ha apartado del historismo y del “verdadero antropologismo”.⁶⁰

La concepción antropológica de Prantl es en este respecto más rica que la de

Feuerbach: contiene una dimensión histórica y en ella deja completamente abierta, precisamente en el sentido en el que decía Dilthey: “sólo la historia le dice al hombre lo que es”,⁶¹ la cuestión de las potencias que constituyen al hombre y caracterizan su esencia. Sólo mediante una deducción a posteriori a partir de la historia estas potencias se manifestarían y sólo así volverían visibles también aquellas dimensiones de lo real que no están sometidas a ninguna variación espaciotemporal. Tales potencias son las únicas que fundan aquello que ha de asumirse en el concepto de la esencia antropológica del ser humano. Por esto, en su opinión, no se pueden destruir ni sustituir la fe y la religión, la religiosidad viva del pueblo y la religiosidad viva de cada individuo: queda para siempre excluida la posibilidad de que algún día “la política se convierta en la vida religiosa de los pueblos”, porque la religión, que “manifiesta su vida en símbolos”, es una constante antropológica fundamental.⁶²

El sistema de Prantl—o mejor dicho: sólo esbozo de sistema—representó uno de los últimos intentos de hacer una síntesis de idealismo alemán y crítica postidealista, el cual, sin embargo, ni se pudo desarrollar plenamente ni se convirtió en un sistema que hubiera sido valorado adecuadamente posteriormente. Incluso se ha colocado a Prantl entre los programadores del neokantismo,⁶³ se le ha declarado corresponsable, desde el punto de vista de la historia de los conceptos, de haber acuñado los términos “antropologismo” e “historismo”; pero—al parecer—se ha pasado completamente por alto que en su destino queda claro sobre todo el modo en que en el periodo posterior a Marzo de 1848 le quebraron la columna vertebral a la gran filosofía: Prantl habla en el típico “lenguaje de los esclavos”; él, que en otros tiempos había expresado su opinión de una manera clara, sin rodeos y a veces hasta bruscamente, ahora se ve obligado, a causa de las actuales circunstancias, a suplicar en un lenguaje barroco que no se anatemicen al instante todas las opiniones divergentes. Él, que no pertenece a ninguna cosmovisión política o religiosa, suplica con voz baja que no le permitan caer en la desafortunada posición de encontrarse entre los “partidos”.⁶⁴

si alguien está convencido de que el empirismo y sensualismo franco-inglés, que la dialéctica hegeliana, que el antropologismo de Feuerbach, que una filosofía que se califica a sí misma de confesional, que todos éstos son unilateralismos y excrecencias [...]—sí, digo yo, todo esto se ha convertido en una convicción—, entonces a nadie le está permitido creer que va a realizar algo a través de la ignorancia o los deseos, ni refutar de un modo meramente polémico lo especial mediante lo especial, porque de otra manera crece una filosofía tendenciosa [...] sino se tiene que aportar un principio más completo y más general, que por su generalidad intrínseca sea capaz de absorber por sí mismo toda particularidad y todo extremo que provoquen polémica.⁶⁵

También este pretexto en una situación filosófica muy difícil fue corresponsable del historismo y antropologismo de Prantl. A saber, él va incluso tan lejos que emplea su historismo como arma contra aquellas filosofías del espíritu de la época:

la ciencia no cierra temerosamente sus ojos para, por decirlo así, no tener que ver una tormenta de la historia [revolución, KCK], y mucho menos se deja llevar por la ilusión de que cualquier orientación que ya haya aparecido en la escena de la filosofía pueda ser aniquilada desde fuera o anulada por no importa qué poder [...] Así, pues, no hay para el investigador un “libro que sea terrible” en sí mismo, tampoco un espantajo espantoso, ningún anatema; para él existe tanto la religión del futuro de Daumer como también la piedad

íntima y profunda del campesino sencillo, y los acontecimientos más extremos que haya en la vida política como también en todas las ramas de la historia de la cultura, todos ellos son para él igualmente *facta*.⁶⁶

Este discurso—escribe más tarde su alumno Von Christ—, que por cierto fue pronunciado con mucha precaución, pero más aún los rumores que corrieron sobre el contenido y espíritu de sus lecciones, provocaron en grado superlativo el disgusto de las personalidades que daban el tono y marcaban el paso en ese tiempo. No sólo la prensa y la literatura folletinesca cayeron como un rayo sobre el panteísta y antiteísta Prantl, sino también la mayoría de los miembros de la facultad de teología se sintió obligada a protestar contra las clases de filosofía de Prantl y a solicitar una investigación en contra suya. Las sospechas encontraron eco en la opinión pública y consiguieron que en octubre de 1852 le retiraran a nuestro Prantl la licencia de enseñar filosofía.⁶⁷

Como no era raro en ese tiempo, los capítulos y actas de acusación jamás fueron comunicados a Prantl, pero no se le separó totalmente de la universidad y se le permitió seguir celebrando sus reuniones académicas puramente filológicas. A partir de 1857 se le permitió de nuevo dar clases de filosofía; pero, a causa de la experiencia tenida, durante el siguiente cuarto de siglo evitó tocar todas las cuestiones filosóficas de actualidad y sólo publicó escritos en cuanto filólogo de la antigüedad e historiador de la lógica antigua.⁶⁸ Su sistema del “idealismo objetivo”, diseñado en 1852, y la reformulación de la lógica sobre la base de una filosofía histórica del lenguaje, proyectada ya en 1849, fueron víctimas de las represiones del periodo posterior a Marzo de 1848.

Sólo 11 meses después de que el Ministerio Bávaro de Cultura le retirara a Prantl en Munich la licencia de enseñar filosofía, también Kuno Fischer pierde en Heidelberg el permiso de enseñar.⁶⁹ También aquí en Baden se oye el reproche de panteísmo—también aquí desconocen los contemporáneos políticamente responsables que todas estas nuevas orientaciones del historicismo, escepticismo, positivismo y criticismo, kantismo y realismo, no tienen, en principio, absolutamente ningún interés en las cuestiones religiosas y solamente quieren hacer valer una filosofía secular, de manera que estos filósofos hubieran debido ser excluidos en todo caso de la Iglesia pero no de la universidad—. ⁷⁰ Sin embargo, esta deficiente fuerza integradora—¿de los estados!—descansaba sobre una aún no consumada separación entre la Iglesia y el Estado; y de esta manera no era sino lógico que una concepción secularizada de la filosofía, como la de Fischer, fuera excluida del sistema educativo: “hasta donde llegan los conceptos”, había éste escrito en su *Geschichte der neueren Philosophie [Historia de la filosofía moderna]*, de 1852, “hasta ahí llega también la coherencia inmanente de las cosas, hasta ahí llega también el orden del mundo, hasta ahí se extiende también el panteísmo. Una filosofía que deje de comprender deja de ser filosofía y una filosofía que comienza con no querer comprender, que por tanto niega la razón humana, es irracional”, ⁷¹ de lo cual Schenkel, predicador universitario y director del seminario de predicadores de Heidelberg, sabría concluir rotundamente: “el autor del escrito que está en discusión ha declarado que por su naturaleza toda filosofía es panteísta y que toda filosofía no panteísta es irracional. Luego, ha ridiculizado toda filosofía no panteísta. Luego, ha ridiculizado el teísmo. Luego, ha ridiculizado el cristianismo. Luego, se ha burlado de la doctrina religiosa cristiana, custodiada por el Estado, y de aquellos que la profesan”. ⁷²

En contra de esto, Fischer somete a discusión en 1854 un folleto de 84 páginas, *Das Interdict meiner Vorlesungen und die Anklage des Herrn Schenkel [La interdicción de mis clases y la acusación del señor Schenkel]*, desde el cual habla la misma tendencia que Prantl había tomado en relación a la religión: “es verdad que yo encuentro el verdadero teísmo auténtico sólo en la religión; es verdad que yo distingo con toda exactitud entre la religión y la filosofía”; y, sin decirlo directamente, Fischer distinguió ante todo las tareas de la teología y las de la filosofía: la religión “es un hecho divino originario en el alma del hombre o es en el ser humano el hecho de Dios [...] Como la física no puede hacer naturaleza, así la filosofía jamás tiene la posibilidad de hacer religión. Como la física, y aunque ésta fuera perfecta hasta el último punto, no puede volver superflua o sustituir a la naturaleza, así la filosofía jamás puede, aunque se encontrara en el apogeo de la Ilustración, hacer superflua o sustituir la religión”.⁷³ “La filosofía o la cosmovisión racional” tiene que partir de un “orden eterno”, y éste es también todo el sentido que tiene su *panteísmo*, que Schenkel le achaca cuando lo interpreta como si Fischer, según reza la frase de Heine “el panteísmo es vergonzoso ateísmo”,⁷⁴ hubiera sostenido este punto de vista: “Panteísmo y cristianismo—se había dicho en el artículo acusatorio de Schenkel—no son, como piensa el señor Fischer, capaces ni están necesitados de una reconciliación; más bien son antinomias irreconciliables”; y por esta razón permaneció vetada la actividad docente de Fischer.⁷⁵

Tampoco un segundo escrito de controversia, *Die Apologie meiner Lehre... [Apología de mi doctrina...]*,⁷⁶ que también apareció en el mismo año, cambió algo en este asunto, pero contenía—además de muchas repeticiones—una declaración de su posición por la que se hubiera podido conocer someramente también su *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre... [Lógica y metafísica o teoría de la ciencia...]*,⁷⁷ que ya había aparecido dos años antes:

si mi doctrina es calificada con la expresión tristemente célebre y difícilmente justificable “panteísmo de Hegel adolescente”, entonces no le asiste la razón al autor [Schenkel, KCK] para repetir este calificativo, puesto que yo ya había rechazado públicamente tal calificativo con tantas razones. A saber, yo había dicho que esta así llamada filosofía hegeliana adolescente sigue una orientación completamente distinta de la mía, que tal filosofía prefiere seguir el naturalismo mientras que yo regreso por principio a la posición de la filosofía crítica.⁷⁸

Fischer no entendió que tampoco este regreso a la “filosofía crítica” podía protegerlo de caer bajo la prohibición de formular teorías filosóficas secularizadas—el archipredicador de la corte Schenkel y el Ministerio de Baden, que se adhería a sus opiniones, pensaban “que en la práctica no importaba un par de cabezas y estocadas de más o de menos”—, y así fue como Fischer siguió expulsado de la Universidad de Heidelberg.⁷⁹

Las limitaciones externas e internas, estas violaciones directas a la libertad académica, como también las autolimitaciones en cuestiones de política, Iglesia y cosmovisión, que parecían promover tales prácticas, hicieron que durante los años 1850 la filosofía *universitaria* se hundiera en una insignificancia cultural casi completa. Sólo en el campo de la historia de la filosofía y a causa de la controversia con las ciencias particulares fue

posible en general que, a pesar de ello, se conservara una cierta continuidad en su trabajo.

Sólo lo que se refiere a la historia de la filosofía—escribía el 21 de noviembre de 1852 Johannes Schulze, consejero en funciones para los asuntos universitarios de Prusia, a Rosenkranz—⁸⁰ parece encontrar eco todavía en los círculos más amplios, e incluso los estudiantes, por lo menos en nuestras universidades, en contadas ocasiones acostumbran, como lo puedo ver en las listas de los cursos anunciados y efectivamente dados, oír sólo las clases de lógica y a lo sumo también las de historia de la filosofía.

Sin embargo, los progresos de la filosofía universitaria se dieron sobre todo en torno a los problemas lógicos y gnoseológicos, en parte a causa de la disputa con la psicología, en parte a causa de aquélla con los métodos de las ciencias particulares.

Pero diferentemente a como se había pensado el programa de la filosofía anterior a Marzo de 1848, adherirse vigorosamente a las ciencias “restantes”, el ocuparse de estos planteamientos se convierte de ahora en adelante en una especie de fin en sí mismo: es elevado a fin prioritario, si no es que único, del trabajo filosófico. El profesor Friedrich Harms (1816-1880), de la Universidad de Kiel, sometió a discusión, en aquel mes de octubre en que Prantl perdió su licencia de enseñar, el primer borrador del programa de una tal filosofía puramente científica. En sus *Prolegomena zur Philosophie* [*Prolegómenos a la filosofía*]⁸¹ se habló por vez primera explícitamente de la voluntad de regresar al “método” de la “crítica de la razón pura” y también por vez primera—tres años antes de Helmholtz—se exige este “regreso a Kant” no sólo por razones históricas o en vagas alusiones, sino por la razón sistemática de que la filosofía ha de orientarse de nuevo por el método de las ciencias particulares.⁸² Consciente de redescubrir a Kant reprocha a la tradición idealista, fundada por Fichte, en la interpretación de Kant, que haya descuidado el método crítico, lo que tuvo como resultado una ruina completa de la filosofía y las ciencias. De la penosa situación en la que se encuentra la filosofía actual ha de hacerse responsable a la autonomía absolutizada del “pensamiento puro”, porque la filosofía se ha vuelto absolutamente autónoma—tanto respecto del “sano sentido común humano” como también respecto de las ciencias—. Por añadidura, la filosofía corre el riesgo por el lado del antropologismo, concepto que Harms emplea en el sentido que más tarde, por decirlo así, habrá de tener el término materialismo, “de verse privada de todo conocimiento científico”.⁸³ El regreso a Kant quiere enfrentarse a estas dos tendencias y peligros que amenazan la existencia futura de la filosofía.

Mucho más interesantes que todos los resultados de este escrito, que Harms obtuvo de manera casi exclusivamente deductiva⁸⁴—en último término notablemente no disímil de la teoría de la ciencia de Fichte—, son los planteamientos de los que parte, porque en ellos se expresa por vez primera el doble frente, típico de la programática neokantiana posterior, contra el materialismo y el idealismo alemán:⁸⁵

si la vida científica no debe consistir en la controversia de las ciencias experimentales con la filosofía, entonces se puede abandonar o ésta o aquéllas, en caso de que uno no se decida a investigar de nuevo los principios de la filosofía [...] Aunque es cierto que fundamentamos históricamente nuestras investigaciones sobre las obras inmortales de Kant, y aspiramos a obtener conceptos fundamentales y un método del

conocimiento, a partir de lo cual sea posible perfeccionar a la vez las ciencias experimentales, la aspiración y la tarea de la filosofía no consisten, sin embargo, en este aspecto exterior, sino en la naturaleza del espíritu mismo. Conforme a esto hemos tratado de definir la esencia y la tarea de la filosofía. Es función de la filosofía explicar y fundamentar el concepto de ciencia cuya validez se presupone en cada ciencia particular. Esta tarea le es puesta por la naturaleza de nuestro espíritu que aspira a obtener conocimiento de su propia esencia, como también por la esencia de las ciencias particulares, que postulan una ciencia fundamental que las explique.⁸⁶

No es tarea de la filosofía entrometerse en los campos materiales de las ciencias experimentales, como ya lo habrían hecho, por ejemplo, la filosofía de la naturaleza o la filosofía de la historia, cuando, en lugar de dedicarse únicamente a la tarea que les fija la teoría de la ciencia, incorporaron el saber empírico a sus teorías. En el año anterior, en un artículo “Über die Aufgabe und die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte” [“Sobre la tarea y las condiciones de una filosofía de la historia”], que apareció en la revista mensual editada también por Droysen, *Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur* [Revista Mensual General de Ciencia y Literatura],⁸⁷ Harms había propagado, en cuanto primer representante de la filosofía profesional, la sustitución de la filosofía constructiva de la historia por una teoría de la ciencia de la historia:

la filosofía de la historia ha de explicar el concepto de ciencia cuya validez supone y aplica en sí la historiografía. Por consiguiente, también la filosofía constructiva de la historia es de interés para nosotros sólo por el concepto de ciencia cuya validez supone y aplica al construir la historia. Pues una historiografía constructiva es ella misma sólo la consecuencia de la validez presupuesta de un concepto de ciencia. Pero la filosofía de la historia no es ella misma una especie de historiografía, sino la aplicación del problema de la filosofía a la historia.⁸⁸

Puede ser que este artículo surgiera en conexión con Droysen—sea porque éste lo inspirara, sea porque para éste representara una invitación ulterior a dar cursos sobre “Historia, enciclopedia y metodología de la historia” (desde 1857)—;⁸⁹ en todo caso, Harms fue el primer filósofo profesional en concebir antes de Dilthey la idea de una “crítica de la razón histórica”,⁹⁰ que por su parte Droysen ya había postulado cuando escribió en 1843:

nos haría falta un Kant que no revisara exhaustivamente los materiales históricos sino la conducta teórica y práctica ante y en la historia, que indicara, por ejemplo en una analogía de la ley moral, en un imperativo categórico de la historia, la fuente viva de la que emana la vida histórica de la humanidad. ¿O ya habría garantizado esto la “filosofía de la historia”? Yo creo que no... [...] Y, sin embargo, muchas cosas parecen indicar que el concepto de historia, comprendido con mayor profundidad, será el centro de gravitación en el cual la árida oscilación de las ciencias del espíritu habrá de encontrar firmeza y la posibilidad de un progreso ulterior.⁹¹

El Kant de Droysen, que Dilthey quería ser, no era ciertamente Harms; pero la filosofía de la historia no fue “sustituida” por una antropología o una tipología de las cosmovisiones (Odo Marquard),⁹² sino en todo caso por una *ciencia de la historia*, por una teoría crítica de la ciencia del espíritu, que se propuso como tarea asegurar los fundamentos de ésta.

Análogamente en las ciencias de la naturaleza: también aquí la materialidad de la filosofía de la naturaleza (en el sentido de un empirismo unidisciplinar) debería ceder a la fundación según el método de la teoría de la ciencia: “por definición, la filosofía es una ciencia crítica que tiene que legitimar y fundamentar su conocimiento”,⁹³ se dice en el artículo de Harms anticipando las convicciones neokantianas, y esta “crítica” quería sustituir la materialidad con metodología. Pero, por otra parte, las deducciones de Harms, que parten de la definición de la verdad como correspondencia y que, al hacer esto, disponen todas las deducciones lógicas de manera que se evite una colisión con lo que “popular o científicamente es conocido como verdadero”, aún no representan en esta forma *ninguna* anticipación verdadera del pensamiento neokantiano, pues también él seguía confiando en la evidencia de las deducciones lógicas, sin poder demostrar su fundamento, el concepto de verdad, de otra manera que no fuera por medio de la simple posición como en la “teoría de la ciencia” de Fichte.⁹⁴

El enlace de la filosofía con las ciencias particulares, que Harms trató de llevar a cabo, no fue más allá de la simple programática. Era demasiado fuerte la aspiración a describir en su propio “sistema del saber” el fundamento universal de todas las ciencias, sin que las diferentes ciencias ya hubieran desarrollado a su vez tales estándares. De lo contrario, ya en esta época, la filosofía habría podido obtener posiblemente un nuevo fundamento a causa de tales lazos—en todo caso, si en los años siguientes no se hubiera discutido más que nunca hasta la cientificidad de las ciencias de la naturaleza—: la controversia con el materialismo tuvo precisamente el efecto contrario a una consolidación, pues las premisas, métodos y resultados de las ciencias particulares se revelaron ahora como altamente controvertidas desde el punto de vista de la política y la cosmovisión. El 30 de marzo de 1854, medio año antes de que empezara la controversia materialista, Andreas Ludwig Kym (“el primer trendelenburgiano”)⁹⁵ describe ejemplarmente la situación conflictiva que había entre filosofía y ciencias en una conferencia sobre “las cosmovisiones y sus consecuencias”.⁹⁶ Con el propósito “de convencer a las ciencias particulares de la necesidad de filosofar”, Kym compara el significado que en principio tiene la cosmovisión de las diferentes disciplinas. Partiendo “del estado en que se encontraban entonces las ciencias”, Kym desarrolla en primer lugar el sistema de la “cosmovisión orgánica”⁹⁷ y luego, en relación al sentido que contiene el concepto de cosmovisión, llega a este muy peculiar resultado: “hay tantos orígenes de las ciencias cuantos intentos hace el pensamiento humano por penetrar en el mundo dado. Las diferentes ciencias son los diferentes caminos a través de los cuales el pensamiento humano aspira a comprender la fuente de toda vida y de todo espíritu. Cuantas ciencias, tantas posibles cosmovisiones”.⁹⁸ Mientras que el título de la conferencia habla de las consecuencias de las cosmovisiones, ahora parece que la multiplicidad de las cosmovisiones es producto de las diferentes ciencias:

las ciencias tienen que distribuirse por el mundo: sólo así lograrán poco a poco arrojar una red sobre él y capturarlo espiritualmente. División, concentración, es la primera condición del crecimiento [...] Pero la concentración tiene un reverso fatal en el cual puede desembocar: la limitación. Por esto es fácil que la ciencia particular se vea tentada a extender la analogía de su saber a todos los ángulos del mundo y, mirando

unilateralmente desde la periferia al centro, quiera construir unilateralmente el todo a partir de dicho centro.⁹⁹

Las analogías materialistas, las naturalizaciones de todos los fenómenos espirituales, que a los ojos, por ejemplo de Prantl o Harms, parecían amenazar la supervivencia de la filosofía, ciertamente son etiquetadas por Kym como limitaciones científicas, pero también tomadas en serio en el sentido de que de ellas emana una fundamentación científica propia para todas las cosmovisiones: “por tanto, si se debe evitar la unilateralidad, si cada ciencia debe permanecer dentro de su campo [...] entonces tiene que haber una ciencia general, y ésta es la filosofía”.¹⁰⁰ No sólo los intentos de refundamentar la filosofía sobre la base de las ciencias particulares conducen a un interés cada vez más fuerte en la teoría del conocimiento y la metodología de las ciencias particulares, sino también las “unilateralidades” de las cosmovisiones que proceden de las diferentes ciencias promueven el interés en este campo de objetos. El hecho de que en adelante las ciencias desempeñen una *función fundamante* en las cosmovisiones, tiene como resultado la necesidad de que exista una instancia superior que resuelva la cuestión de los límites, instancia que—mucho antes del neokantismo—la filosofía se siente llamada a ser. A los motivos de que surgiera una disciplina propia, llamada “teoría de la ciencia”, pertenece que las ciencias particulares no son precisamente—como siempre se ha jurado—axiológicamente neutras ni ajenas a la praxis sino que, al contrario, se pueden evaluar de acuerdo con el criterio de la cosmovisión.¹⁰¹

En la cosmovisión orgánica “el mundo se parte en dos” a causa de un predominio de las formas del movimiento del mecanismo o de la teleología: “una [mitad, KCK] la forma la naturaleza; la otra, la historia o el espíritu; cuando el espíritu se ocupa de la naturaleza surgen las ciencias naturales; cuando se ocupa de la historia o del espíritu, surgen las ciencias del espíritu”.¹⁰²

En sentido estricto, nos bastan las dos ciencias fundamentales [...] a saber, aquella que considera preponderantemente la materia y lo necesario—la ciencia de la naturaleza—y aquella que se ocupa del ámbito de lo libre y del espíritu—ciencia del espíritu—. En estas dos estirpes principales confluyen también las numerosísimas ramas del saber. A los representantes de una estirpe principal podemos llamarlos los realistas; a los representantes de la otra, los idealistas. Así como en última instancia sólo hay dos ciencias: una realista y otra idealista, así también sólo hay dos cosmovisiones—una realista o materialista y otra idealista o espiritualista—: una visión para la cual lo único que vale es la materia o la fuerza bruta y otra visión para la cual lo único verdadero es el espíritu o el pensamiento.¹⁰³

En principio, es posible que haya precisamente tantas cosmovisiones como ciencias. Sin embargo, de hecho y desde el punto de vista del interés filosófico, sólo quedan dos cosmovisiones antinómicas que se basan sobre la ciencia de la naturaleza o la ciencia del espíritu.

Sin que esta palabra fuera abandonada en dicha conferencia, en Kym se trata, sin embargo, de una primera crítica al positivismo, de una crítica a la opinión de que las ciencias particulares pudieran aportar un conocimiento que habría de ocupar el lugar del conocimiento filosófico. Kym reconoce el peligro de sustituir la filosofía por las ciencias positivas que luego, al unilateralizar, podrían conducir a su vez a las cosmovisiones del

materialismo e idealismo. Ocho años completos antes de que el texto íntegro de la *Lógica* de Mill aparezca por vez primera en lengua alemana en la traducción de Schiel (1862),¹⁰⁴ y conduzca a un primer gran debate sobre la relación de filosofía y ciencias, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, y plantee en toda su agudeza la cuestión de la cientificidad de las ciencias del espíritu, un positivismo *fáctico* en la conducta de los científicos profesionales conduce al trendelenburgiano Kym a querer reconciliar mediante la filosofía (entendida ahora como teoría de la ciencia) las cosmovisiones que se basan en dichas ciencias del espíritu. No había necesidad de importar un libro británico o francés para reconocer que ya ha tenido lugar, y va a seguirlo teniendo, la abolición del pensamiento especulativo y que por esta razón también la filosofía tiene que entrar en una nueva relación analógica con los hechos de las ciencias particulares.

En efecto, parece que ya no es posible sostener esta distinción entre un comportamiento fáctico *más antiguo* en las ciencias, que se califica de positivista, y aquella recepción *más reciente* de las teorías positivas, mientras no quede lejos la mentira, impresa cientos de veces, de que en 1849 J. Schiel, el traductor de Mill, haya traducido el término “*moral sciences*” [“ciencias morales”] falsamente con “*Geisteswissenschaften*” [“ciencias del espíritu”], ocasionando con esto que el modo positivista de clasificar la ciencia, junto con los problemas que fueron sus corolarios, se haya vuelto moneda corriente en Alemania.¹⁰⁵ sobre esto no se puede discutir, ni siquiera se puede refutar esta opinión, porque ésta descansa sobre la afirmación de que existe un libro ¡que en esa época aún no había sido publicado! Y aunque la aparición en 1849 de la *Logik der Geisteswissenschaften* [*Lógica de las ciencias del espíritu*] de Mill representa una pura ficción, el traductor de Mill sólo difícilmente puede haberse hecho culpable de cometer ese error. Lo contrario era el caso: porque el planteamiento del problema y estos conceptos clasificatorios ya eran comunes y corrientes en Alemania,¹⁰⁶ por eso el traductor pudo remitirse a ellos en su traducción publicada en 1862.

Que esto es de gran importancia lo muestra, en primer lugar, el hecho de que ya antes de la recepción de Mill en los años 1860 la filosofía alemana trataba aquellos problemas que por lo que se refiere a la relación analógica de filosofía y ciencias eran el resultado de haber renunciado al pensamiento especulativo: en lugar de la ciencia de la unidad que era la filosofía habían entrado los dos mayores grupos de ciencias: los de las ciencias particulares autónomas. El generalizarse de las necesidades de clasificación y correspondientemente de los conceptos de clasificación lo muestra. En segundo lugar, la siguiente constatación tiene un significado definitivo: la teoría, que en Comte o Mill debía entrar como “teoría de la ciencia” en lugar de la ciencia metafísica de la unidad que es la filosofía, en esa misma época ya había sido postulada y diseñada en Alemania en sus rasgos fundamentales. Trendelenburg, Harms y Kym conciben ideas y programas cabalmente análogos a causa precisamente de los mismos problemas que el positivismo trataba de resolver—como, por ejemplo, el problema de la autonomización de las ciencias particulares o el problema de fijar criterios para la investigación de las ciencias particulares—. La historia de la recepción del positivismo en Alemania de ninguna manera estuvo determinada por el mero arbitrio de los intereses de los filósofos o de los

científicos especializados, sino que el comportamiento de hecho en las ciencias particulares, con las cuales también la filosofía tenía que entenderse en medida creciente, justificó el interés cada vez más fuerte desde principios de los años 1860 en los intentos de solución que proponían Mill o Comte, a los cuales los alemanes podían acceder desde hacía mucho tiempo, en parte también en traducciones o reseñas.¹⁰⁷ Pero que la filosofía alemana de los años 1850 mostrara tan poco interés en el positivismo se debía a la incomparable presión a la que se encontraba sometida, pues en esa época creía que había de luchar por su supervivencia: debía luchar contra Feuerbach y el antropologismo que procedía de él, el cual amenazaba con poner en lugar de la filosofía una investigación meramente científica por medio de una naturalización universal de todos los fenómenos espirituales (Prantl, Harms); tenía que luchar contra la psicología empírica como ciencia natural (Drobisch, Waitz),¹⁰⁸ así como contra el materialismo que, de manera aún más crasa, manifiesta abiertamente la misma tendencia y además muestra tener consecuencias políticas e ideológicas que incluso amenazan la sociedad humana en cuanto tal;¹⁰⁹ finalmente también contra la importación de lógicas extranjeras positivistas o inductivas como, por ejemplo, las lógicas de Herschel, Comte, Mill y Opzoomer, las cuales eran igualmente incompatibles con toda la interpretación tradicional de la tarea y temática de la filosofía. Mientras los científicos naturales como, por ejemplo, Liebig—y también su alumno Jacob Schiel, que había tenido que irse exiliado a Norteamérica en 1849 y sólo había regresado en 1859—¹¹⁰ habían puesto de moda la recepción del positivismo, la mayoría de los filósofos profesionales alemanes consideraba esta orientación con malestar, si no es que con franca y enérgica aversión. Los lógicos de la inducción no traían a Alemania “nada nuevo” sino simplemente “la antigua teoría anglofrancesa del sensualismo”, se lee, por ejemplo, en una colección de reseñas de los escritos lógicos principales de los autores antes mencionados en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* [Revista de Filosofía y Crítica Filosófica], que habían sido redactadas en 1852 por Hermann Ulrici.¹¹¹ Tampoco en los órganos de la ciencia filosófica tradicional, sino más bien en las zonas limítrofes entre la filosofía y las ciencias se encuentran en esa época las huellas de una irrupción de la filosofía del positivismo en Alemania. En *Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur* [Revista Mensual General de Ciencia y Literatura],¹¹² editada por los profesores de la Universidad de Kiel (entre otros Droysen, Harms), uno se encuentra en todas sus páginas no sólo referencias al “método inductivo”¹¹³ y a los artículos programáticos de Harms, anteriormente citados, a una anexión de la filosofía a las ciencias, sino incluso en 1853 también el primer artículo absolutamente en lengua alemana sobre Comte: *Die Grundlage der Wissenschaft der Gesellschaft (sociologie) von Aug. Comte* [Los principios de la ciencia de la sociedad (sociología) de Auguste Comte], que había redactado Franz Vorländer, discípulo de Schleiermacher, artículo—¡simplemente increíble!—que sigue siendo completamente desconocido hasta el día de hoy.¹¹⁴ Aun la bibliografía más reciente sobre Comte no lo conoce (I. Fetscher, 1979),¹¹⁵ y para conocer la recepción del positivismo es altamente característico que incluso Vorländer le pronosticara a esta teoría un completo desinterés del público alemán, si bien es cierto que

“se ha de aprender mucho de la obra de Comte, especialmente del vago idealismo que busca la explicación de los fenómenos y los hechos por encima o detrás de estos mismos en una región que jamás puede volverse objeto de la ciencia”.¹¹⁶

Investigar los “canales por los que el positivismo penetró en Alemania”, a lo cual se ha invitado reiteradamente desde Erich Rothacker,¹¹⁷ sólo puede producir fruto si no se debe *explicar* el completamente antiguo positivismo fáctico en las ciencias particulares a partir del hecho de una recepción teórica de los escritos de Comte o Mill, sino *entender* el *interés* en esos escritos a causa del comportamiento fáctico en las ciencias particulares. La razón por la cual tuvo tantas dificultades el positivismo en Alemania sólo se puede entender a condición de que se tome en consideración la estricta oposición que había en este aspecto entre el comportamiento de las ciencias particulares y las pretensiones filosóficas y las premisas idealistas de la filosofía que producían las universidades. Las orientaciones del materialismo, el naturalismo, igual que las del positivismo, fueron clasificadas no sólo durante los años 1850 como exactamente igual de “peligrosas”—porque todas minan la moral e idealidad—igual que el concepto laico de filosofía había sido clasificado como “panteísmo”. Las represiones del Estado y la Iglesia pudieron ser efectivas en esto porque en Alemania, a diferencia de Francia e Inglaterra, el apogeo de las ciencias naturales, la técnica y la industria, no pudo ser acompañado por un método filosófico para la elaboración de teorías que fuera “a la altura de los tiempos” en este sentido.¹¹⁸

3. LA “GENERACIÓN ESCÉPTICA” DE LOS AÑOS 1850

Aún quedaba por alcanzarse el clímax publicitario de la campaña de difamación contra la filosofía: lo alcanzó Friedrich Julius Stahl en el prefacio que escribió a la tercera edición del segundo volumen de su *Filosofía del derecho*: la “Doctrina del derecho y del Estado basada en la cosmovisión cristiana”. En marzo de 1854, el profesor berlinés (rector de 1852 a 1853) proclamó el imperativo de una “conversión de la ciencia”:

actualmente, como en ninguna otra época de la historia de los pueblos civilizados, el prestigio de la filosofía está por los suelos. Casi no quedan ni las cenizas de su recuerdo. Ya casi no se menciona a los filósofos más famosos en la prensa diaria, en la conversación social, en las obras de la ciencia positiva, en las grandes negociaciones del Estado y de la Iglesia [...] Si queda vacante una cátedra de filosofía, nadie se pregunta quién la habrá de ocupar. Sobre la filosofía se ha dictado una sentencia muy merecida. El movimiento eclesiástico al principio y el movimiento político al final de los años 1840 han puesto dos veces en evidencia ante todo mundo que la forma de pensar a la que pertenece toda la filosofía más reciente (racionalista-panteísta) abriga en su núcleo la negación del Dios vivo, y que la destrucción de la Iglesia y del Estado es sólo el último cumplimiento efectivo de las doctrinas filosóficas que durante tanto tiempo se han admirado. El mundo ilustrado siempre ha recibido con indignación y desmentido como falsa y sin fundamento la inculpación que la fe religiosa tuvo que hacer contra la filosofía [...] Pero, una vez que la semilla se convirtió en fruto y la doctrina de la cátedra en acontecimiento mundial, sólo hay cabida para la indignación pero no más para el desmentido. ¿De qué otra fuente, que no sea esa filosofía, han sacado su doctrina los supuestos nuevos reformadores en el catolicismo, el protestantismo y el judaísmo, los predicadores del amor a la luz de todas las confesiones y todos los grados? ¿Qué otra cosa que no fuera el pensamiento fundamental de filósofos celebrados, sí, de teólogos protestantes celebrados, era lo que se leía en los muros en el verano de

1848, cuando uno de los más conocidos demócratas declaró ante el pueblo que él se negaba a prestar el juramento de decir la verdad porque “no cree en un Dios individual, es decir personal”? [...] Desde hace un periodo de tiempo tan largo, la filosofía ha enseñado la religión de la razón, el deísmo y el panteísmo; ha declarado como falsos e imposibles los hechos de la revelación cristiana; entonces, ¿cómo podría no acometerse la empresa de erigir el deísmo y el panteísmo como religión del pueblo? Desde hace siglo y medio la filosofía no ha fundado la autoridad y el matrimonio y la propiedad como orden y disposición de Dios, sino como instituciones creadas por la voluntad y el contrato de los seres humanos, y los pueblos acataron sólo su doctrina porque se pusieron por encima de sus autoridades y todos los órdenes dispuestos históricamente, y finalmente también sobre la propiedad debidamente constituida.¹¹⁹

Stahl jura solemnemente que no quiere abolir la filosofía en su conjunto, pero sostiene que toda “visión fundamental de índole racionalista-panteísta” tiene que ser desterrada de la filosofía de una vez para siempre. Pero con esta acusación de ninguna manera se tiene en mente, como se podría pensar, meramente a los hegelianos jóvenes y los materialistas, sino podrían sentirse aludidos, en principio, también los profesores conservadores o liberales, como Erdmann y Braniss.¹²⁰ En dos discursos que fueron pronunciados en ese año contra Stahl que, por una parte, son declaraciones de lealtad hacia el rey y reino de Prusia y representan, por otra, intentos inútiles de definir de nuevo el sentido y la finalidad de la filosofía, queda claro a cuál represión estaba expuesta en general la filosofía: Erdmann cuenta cuentos sobre el “ser alemán” y la “esencia alemana” de la filosofía, conjura a los clásicos y el significado que tienen especialmente para Prusia;¹²¹ Braniss declara sin cesar que son dos los frentes en los cuales ha de luchar la filosofía del presente: contra las calumnias por parte de la teología y contra las tendencias realistas de la época que se han propagado en todas las ciencias y en la vida pública, y habrían conducido “a que en nuestra época presente la filosofía se haya retirado al trasfondo de la conciencia de la época”.¹²² Sin embargo, también sus soluciones y respuestas a los problemas de la época atestiguan en el fondo sólo el repliegue a una cientificidad “más pura”, de la que nadie sabía decir con seguridad en esa época qué aspecto debía tener de hecho.

Quien en esos años se propusiera emprender el estudio de la filosofía—y éstos eran sólo pocos—se encontraba continuamente enfrentado a dos corrientes divergentes: el materialismo extrauniversitario y el fisgoneo intrauniversitario de demagogos y panteístas. El paisaje de los partidos de las orientaciones filosóficas del periodo anterior a Marzo de 1848 que Ulrici bosquejó corría incluso el riesgo de perder por completo su centro, pues sin condicionantes ni atenuantes se consideró culpable de la polarización política de la época de la revolución a la tendencia fundamentalmente laica de la filosofía más reciente. De la misma manera que toda la Ilustración estaba convencida de que las teorías influían directamente en la acción de los seres humanos, de esa misma manera tampoco Stahl podía concebir los cambios sociales de otro modo que no fuera a causa de las nuevas ideas y teorías.¹²³ La búsqueda de aquella teoría que pudo haber desencadenado la revolución tenía lógicamente que encontrar a los culpables en el círculo de los “racionalistas” y “panteístas”. Tampoco sus críticos adujeron como objeciones en contra de Stahl el hecho de que una insurrección revolucionaria, un ateísmo e incluso una “religión de la razón” pueda brotar de otros motivos, ni el hecho de que la ciencia y la

filosofía, en el sentido del periodo anterior a Marzo de 1848, de ninguna manera sean consideradas como aquella “fuerza revolucionaria”, tal como Stahl trataba de caracterizarlas. Uno—y en esa época, además de los que estaban a favor o en contra de una “conversión de las ciencias”, se contaban también los gobiernos alemanes y una no pequeña parte del clero de ambas confesiones—estaba convencido de que lo que había pasado tenía que tener sus razones en un determinado pensamiento fundamentado teóricamente, y sólo era cuestión de saber cómo podía manejar uno en esta situación aquellos “errores” y desaciertos.

Uno creía que podía prohibir teorías y prescribir por decreto la fe en el Dios encarnado. F. H. Th. Allihn, por ejemplo, un herbartiano del que Dilthey decía: “cuando hayan muerto todos los hegelianos no tendrá más nada que hacer”,¹²⁴ limitó su actividad filosófica a descubrir también el hegelianismo de los no hegelianos, y de paso resumió en 1855 la “tarea de la política cultural de Prusia” con las siguientes palabras:

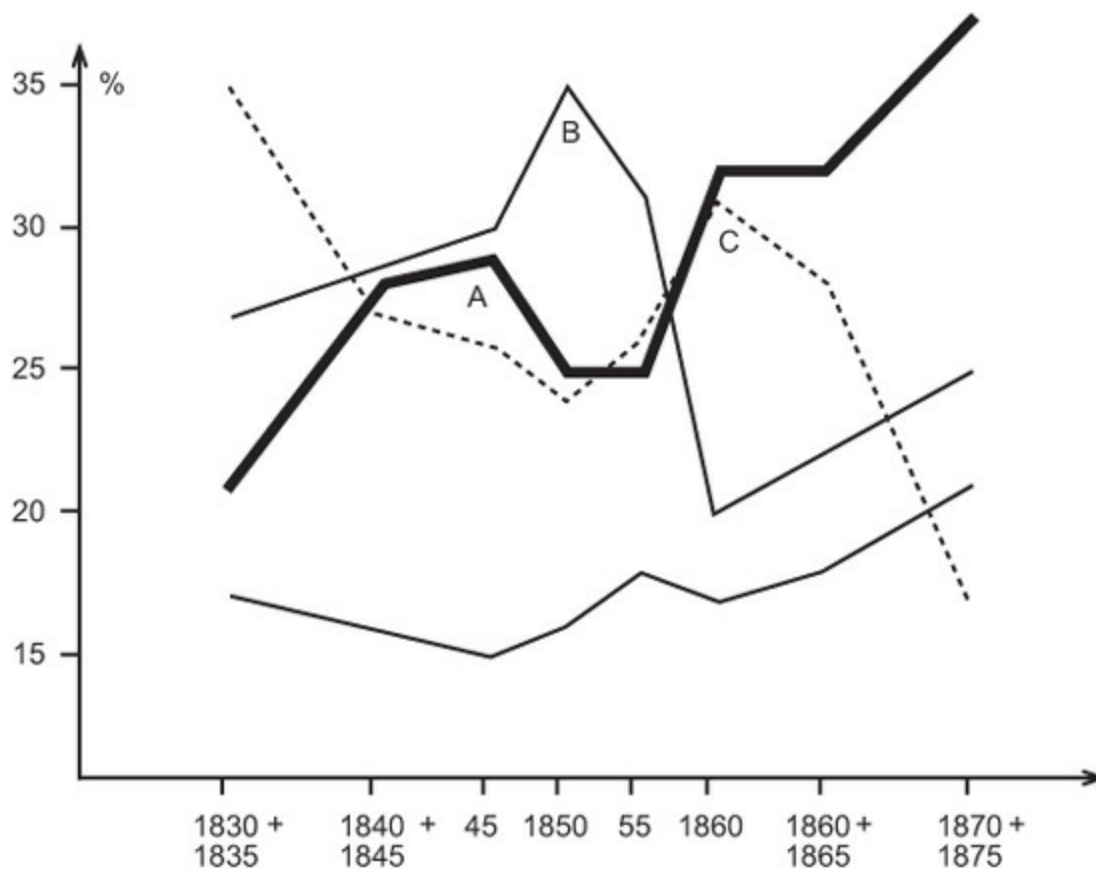
La tarea de la política cultural de Prusia consiste en velar porque con todos los medios de la auténtica cientificidad de que ya se dispone y se seguirá procurando, ateniéndose a la sabiduría verdaderamente pedagógica, se elimine tan radicalmente como sea posible la ampliamente expandida corrupción del campo conceptual, no sólo en las así llamadas regiones de la formación científica, sino incluso hasta en las capas más bajas de la conciencia común, a causa del efecto que han tenido durante largos años las teorías medio idealistas, absolutamente idealistas, espinosistas y místico-panteístas, comúnmente materialistas, malamente empíricas, sofisticas y hedonistas, pero sin maquillarla con la cosmética que esté a la mano ni presentarla meramente de otra forma bajo el nombre de una ciencia creyente.¹²⁵

Allihn no describió más detalladamente cuáles eran “los elementos que podían resultar útiles para llevar a cabo una acción tan radical”, pero no guardó silencio respecto de que más de algún profesor alemán, incluyendo a Braniss, Erdmann y Rosenkranz, debía ser afectado por tal reacción.¹²⁶

El sistema hegeliano no se desplomó en esa época, tampoco un “materialismo monótono” aburría a los estudiantes, pero en conjunto sí disminuyó su interés en las disciplinas de la facultad de filosofía. Comparada con el periodo anterior a Marzo de 1848, aquí las inscripciones fueron bajando hasta el semestre de invierno de 1855-1856 no menos del 13%,¹²⁷ y esto a pesar de que las ciencias naturales y las disciplinas históricas y filológicas registraron al mismo tiempo una afluencia que era cada vez más numerosa.¹²⁸ Las limitaciones internas y externas a las que estaba expuesta la filosofía universitaria se precipitaron también en el comportamiento de quienes empezaban sus estudios: en esa época ya no “se” estudiaba filosofía, sino se ponía en el centro del interés¹²⁹ otra disciplina y de relleno las clases de aquella disciplina que durante más de medio siglo había tenido el estatus de ciencia líder. Si se analizan las cifras totales de los estudiantes en todas las universidades alemanas en el periodo de tiempo que va desde 1830 hasta el semestre de invierno de 1876-1877 relativas al desplazamiento de las preferencias de los estudiantes en que se encontraban las facultades particulares,¹³⁰ queda muy claro que estaban completamente justificadas las múltiples quejas que habían externado los filósofos de las universidades alemanas acerca de la falta de interés en la reflexión filosófica.

El porcentaje de las inscripciones en la facultad de medicina aumentaba comparativamente de una manera muy constante, y los datos de la facultad de derecho oscilan alrededor de un valor medio, pero su curva muestra las oscilaciones más altas. Si se toma como dato de referencia el semestre de invierno de 1850-1851, entonces disminuye hasta 1860-1861—precisamente en la época en que la filosofía del derecho de Stahl proclamaba la “conversión de la ciencia”—el número absoluto de los estudiantes de derecho aproximadamente un 43%, bajando así a un lugar que la última vez se había registrado antes de 1830.¹³¹ Esta caída de casi el 50% vino después de un *boom* de las inscripciones a la facultad de derecho, que duró hasta 1848; y de tal *boom* se puede concluir que un interés teórico sociopolítico, en el sentido más amplio, que, por ejemplo, había llegado a convocar hasta novecientos estudiantes (!) en las aulas de la Universidad de Berlín cuando daba sus cursos Gans, explica tanto la “ola de estudiantes de derecho” del periodo anterior a Marzo como también la disminución del porcentaje de esta facultad en el periodo posterior a Marzo.¹³² Quizás uno pueda aventurarse a afirmar aquí —basado en aquel interés filosófico que predominaba en el periodo anterior a Marzo—que lo que era desfavorable para la facultad de derecho tenía que ser también malo para la filosofía: en la medida en que un compromiso político había llevado a muchos estudiantes a escoger en el periodo anterior a Marzo la facultad de derecho o la facultad de filosofía, en el periodo posterior a Marzo tenía que llegar a provocar una reacción inversa.

FIGURA 1. Porcentaje de ingreso de estudiantes en las facultades de 1830 a 1875



- A. Ola de filósofos antes de la Revolución de marzo de 1848
 B. Ola de estudiantes de derecho en la Revolución de marzo de 1848
 C. Ola de teólogos después de la Revolución de marzo de 1848

A favor de esto habla el desarrollo que en conjunto tienen la facultad de teología y la de filosofía. Desde una apreciación de conjunto, entre éstas tiene lugar justamente una redistribución casi lineal de los porcentajes de la suma total de los estudiantes: lo que gana la facultad de filosofía lo pierde proporcionalmente la de teología; pero los años 1850 hacen una excepción extraordinaria: mientras entre el periodo anterior y el posterior a la Revolución de marzo de 1848 se pierde el interés en la facultad de filosofía, la facultad de teología lo gana significativamente. Por lo que se refiere a este periodo de tiempo quizá se pueda formular la siguiente hipótesis: lo que es bueno para la facultad de teología y le garantiza un nuevo impulso es malo para la filosofía. La redistribución a favor del aumento de inscripciones en la facultad de teología parece indicar por lo menos que la misma tendencia que le depara una fuerte afluencia es, en parte, el resultado de la “conversión de las ciencias” en el sentido de Stahl, pero también, en parte, de la absorción de los talentos filosóficos: como el estudio de la medicina podía ser un compromiso entre el estudio de las ciencias naturales y una perspectiva profesional (caso: Helmholtz), de la misma manera también el estudio de la teología podía ser un

compromiso entre el interés filosófico y las necesidades económicas (caso: Dilthey). El hecho de que a la “ola de filósofos” del periodo anterior a la Revolución de marzo de 1848 siga una “ola de estudiantes de derecho” en la época de la Revolución describe—formulado de manera exagerada—el evento de la politización de la filosofía; por el contrario, la “ola de teólogos” del periodo posterior a la Revolución de marzo de 1848 describe el evento de su lucha por sobrevivir a un asalto por parte de la “cosmovisión cristiana” ordenada por el Estado.

A pesar de esto, la estadística apenas arroja algo más que hipótesis—preguntas con las que hay que aproximarse al material concreto para, haciendo conjeturas a partir de él, poder relativizar las opiniones vigentes sobre el siglo XIX—. Sólo se pueden hacer conjeturas sobre cuáles motivos pueden haber sopesado efectivamente los condiscípulos de los años 1850 para decidirse diferentemente a como lo hicieron sus coetáneos de los años 1840: ¿cuál fue la verdadera razón por la que Dilthey estudió teología? ¿Por intereses familiares, económicos o por razones personales? ¿Quién se anima a decir qué proporción fue producto de la tendencia de la época y qué valor pueden tener frente a esto todos los documentos biográficos? De ninguna manera es inusual que un filósofo posterior haya estudiado teología. Pero ¿por qué Jürgen Bona Meyer comienza con el estudio de las ciencias naturales y de la medicina y Max Heinze con la teología? ¿Por qué estudian Julius Baumann, Ernst Laas, Friedrich Albert Lange y Christoph Sigwart la gama completa de disciplinas que son requeridas para obtener la licencia de enseñar en los niveles superiores? ¿Por qué ningún filósofo posterior tampoco estudia realmente filosofía en ese tiempo? Aquí se quedan demasiado cortos los intentos de dar una explicación biográfica: el “repunte” posrevolucionario que se dio en el interés de los estudiantes por determinadas disciplinas de la facultad de filosofía sólo se puede explicar adecuadamente sociopsicológicamente. Y esto atañe no sólo al grupo de los estudiantes, ya que también aquellos que durante estos años empiezan su carrera académica han debido padecer la difamación de la filosofía. Ésta es la razón por la cual su sello distintivo es el tratamiento escéptico de todas las cuestiones relativas a la cosmovisión.¹³³

En primer lugar, sólo es desconcertante constatar que entre 1821 y 1829 nacieron, sin excepción, todos los programadores de un nuevo kantismo, criticismo o una vuelta a Kant por lo menos parcial, quienes desde la controversia materialista aún aparecían en público en los años 1850. Pero como los iniciadores de la más reciente teoría del conocimiento, Ernst Reinhold, I. H. Fichte y Friedrich Eduard Beneke, nacieron en los cinco años que van de 1793 a 1798, y esto significa que concluyeron sus estudios hacia 1820 y hacia el final de los mismos años 1820—en cuanto treintañeros—entraron en escena con estos programas, así también proceden de una misma generación los principales iniciadores y precursores del nuevo criticismo: Hermann Helmholtz (1821), Rudolf Haym (1821), Kuno Fischer (1824), Friedrich Ueberweg (1826) y Jürgen Bona Meyer (1829). Y también Carl Prantl (1820), como sobre todo Friedrich Albert Lange (1828), aunque el primero declaró un poco antes y el otro un poco después en el mismo sentido, pertenecen, por lo que se refiere a su inquietud filosófica, a este grupo de programadores “escépticos”.

Todos ellos compartieron conscientemente la experiencia de la Revolución cuando tenían entre 20 y 30 años, y lo que es más importante todavía, en cuanto estudiantes o jóvenes docentes respiraron “el aire de pantano de los años cincuenta” (Nietzsche).¹³⁴ Ellos fueron quienes habían hecho la experiencia de lo mucho que la filosofía había caído en descrédito: sea porque la filosofía no hubiera sido de suficiente utilidad durante las controversias revolucionarias, sea porque se la hacía responsable en general de la alteración del orden público. Tuvieron la experiencia o la vivencia de que sus docentes y profesores fueran víctimas de medidas disciplinarias, de que a Prantl y Fischer les fueran retirados sus permisos de enseñar y del modo tan violento en que la filosofía perdiera su prestigio, haciendo casi imposible emprender una carrera académica. La situación social y económica de las nuevas generaciones de universitarios era extrañamente mala y esto valía muy especialmente para los filósofos en ciernes. Sólo Prantl y Meyer, ambos hijos de comerciantes acomodados, pudieron en cuanto docentes privados o peritos privados superar esos tiempos sin tener necesidades económicas. No tuvieron, como Lange, Ueberweg y Fischer, hijos de teólogos, que ingresar por razones económicas en el servicio de la enseñanza media o vivir como Fischer, después de haber perdido su licencia de enseñar, del apoyo de sus amigos. Tampoco se vieron obligados, como Helmholtz y Haym, ambos hijos de maestros, a emprender sus estudios con una beca, pudiendo acometer parcialmente con toda energía su propia orientación especial mucho tiempo después.

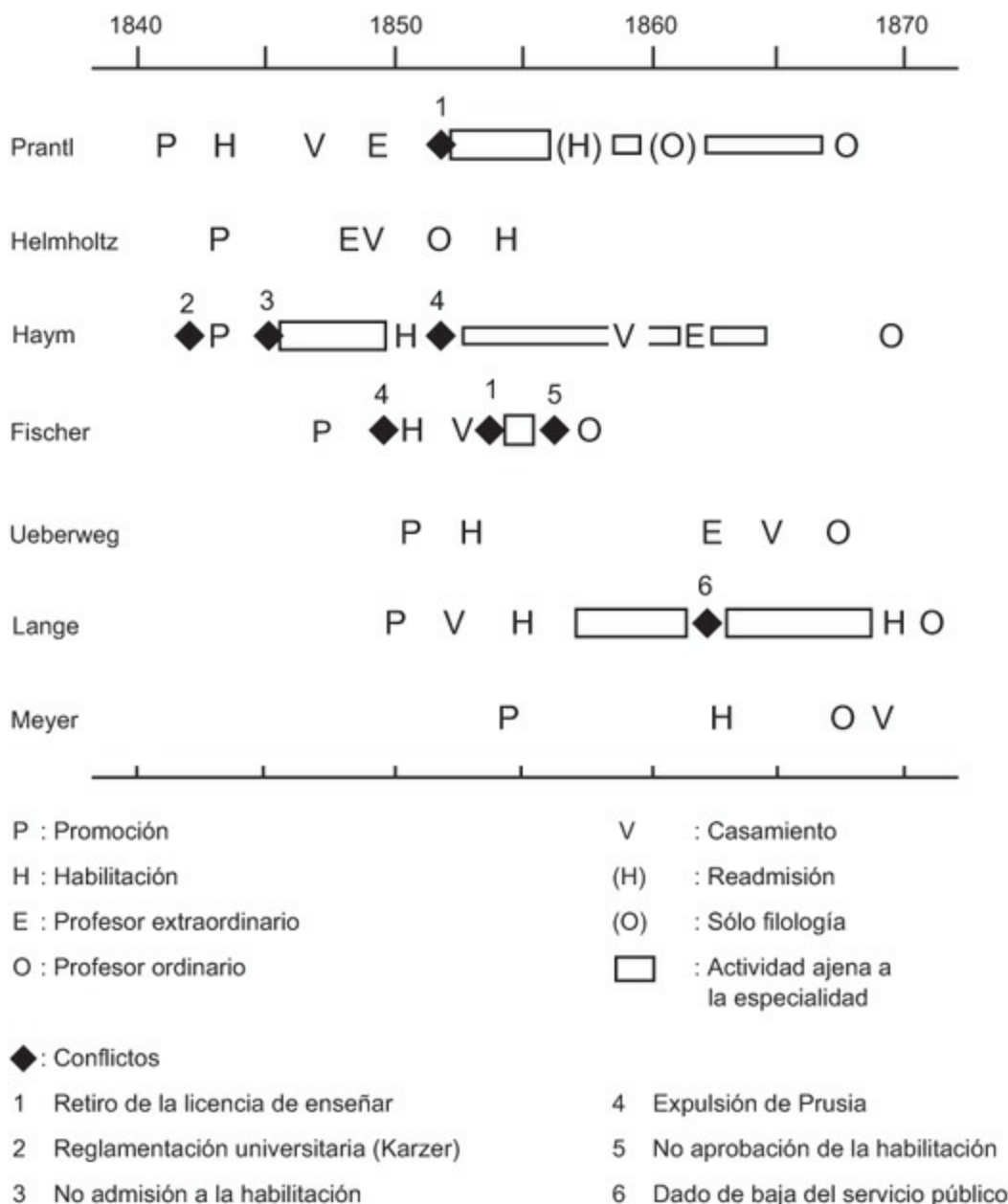
Si se comparan algunos datos biográficos¹³⁵ de los filósofos mencionados, entonces salta a la vista en primer lugar que las promociones e incluso las habilitaciones—con excepción de Prantl—fueron obtenidas casi todas en la misma edad. Todo lo contrario pasa con los nombramientos y—un indicador importante de la situación socioeconómica—con los casamientos. Lange es el único que se casó—a los 26 años—antes de su habilitación o de la obtención de una cátedra extraordinaria, mientras que los 33 años como promedio más alto de edad nupcial muestra que, en general, estos filósofos en ciernes logran fundar un hogar sólo cinco años completos después de su habilitación. Una *historia social de la filosofía*,¹³⁶ que ni siquiera se encuentra en pañales a pesar de todo el espíritu confesional occidental-oriental materialista, tendría que aclarar aquí no sólo las causas y consecuencias que tuvo para el desarrollo filosófico durante la mitad del siglo XIX el hecho de que el número de estudiantes que se inscribieron a la facultad de filosofía casi se duplicara entre 1855 y 1865, mientras que en el mismo periodo disminuyó en un 21% el número de los docentes privados—tal historia social de la filosofía quizá podría crear las bases para entender mejor el amor tan peculiar que tenían los filósofos por Kant, por la “ciencia rigurosa”, por la “continencia en las cosmovisiones” y por el espíritu de ascesis, disciplina, deber y sacrificio de sí mismo—. “Sería interesante constatar alguna vez—ya escribía Dilthey en su evocación de Ueberweg—el número de los que han intentado emprender en los últimos 50 años una carrera filosófica en las universidades alemanas y cuáles fueron sus respectivos destinos. Entonces se podría ver que era necesario tener valor para tomar tal decisión.”¹³⁷ En todo caso, para la mayoría de los docentes particulares de filosofía de los años 1850 no era posible, en general, otro

estilo de vida que no fuera el de la renuncia y el sacrificio de sí mismo, y esto puede haber contribuido no poco a la idea gloriosa que se tiene del “sabio alemán”. También a partir de la edad nupcial de los docentes privados se obtiene ocasionalmente una clave para conocer su situación filosófica y la de los años 1850 estaba caracterizada esencialmente por las medidas disciplinarias del Estado, como lo muestra la [figura 2](#).

Digno de notarse es que el médico y físico Helmholtz, quien a los 31 años obtiene una cátedra como profesor ordinario, es el único que consigue tener una carrera ininterrumpida. Por el contrario, los otros seis filósofos consiguen este cargo sólo a la edad de 42 años en promedio—¡14 años después de su habilitación!—. La leyenda del programa antiproletario, obediente a las normas del Estado, que habría tenido el neokantismo ya desde su nacimiento,¹³⁸ nos aparta de la comprensión correcta tanto como la afirmación repetida cientos de veces de que el neokantismo o “criticismo” procede puramente de la plausibilidad científica y fuerza de convencimiento que tiene la obra de Immanuel Kant. El nacimiento del neokantismo, como en general todo el problema de la transición del idealismo alemán a la filosofía del así llamado “genuino” siglo XIX, se puede ver más bien en una luz completamente nueva si no se pierde de vista el hecho de que fue una generación de filósofos completamente identificada la que ha formulado en efecto los programas “eficaces” de un “regreso a Kant”. Trendelenburg, Ernst Reinhold, Beneke y los teístas especulativos fueron quienes orientaron en esta dirección, crearon las primeras bases para una nueva idea del sentido y concepto de la filosofía. Pero sólo la situación filosófica de los años 1850 hace crecer una generación de programadores escépticos, que será luego también la precursora directa del neokantismo de los años 1870. El año de 1848 constituye el primer corte—¡también desde el punto de vista de la historia de la filosofía!—, en especial precisamente porque en el periodo posterior a Marzo de 1848 queda prohibida toda discusión filosófica libre acerca de cualquier cosmovisión. El debate materialista de los años posteriores a 1854 constituye el segundo corte, porque los filósofos en ciernes se ven obligados en adelante o a regresar a la así llamada “cosmovisión cristiana”, en el sentido de las ideologías oficiales del Estado, o a decidirse por una cosmovisión mecanicista, con todas sus consecuencias materialistas, que entra en escena como enemigo político de los poderes dominantes. Los primeros programadores críticos escépticos, que tienen entre 26 y 35 años—en una edad en la que ya ha concluido su formación propiamente dicha y comienza a formarse su pensamiento filosófico propio—, vivieron esta segunda ola de polarización de las posiciones de las diversas cosmovisiones. Ésta es la razón por la cual evitan adoptar una posición fundamental, de manera que tratan de justificar filosóficamente un “ni esto ni lo otro” o un “tanto lo uno como también lo otro”: Prantl quería un “verdadero idealismo objetivo” que, en cuanto “antropologismo” (naturalismo) y a la vez como idealismo, debía reconciliar las antinomias. Su realismo ideal integra, tanto como el de Ueberweg, el progreso gnoseológico de las ciencias naturales sin absolutizarlo materialísticamente. Asimismo, también Lange vincula una cosmovisión mecanicista y una orientación rigurosamente científico-natural de su filosofía con la “tesis del ideal”, la cual no puede fundamentarse científicamente. Helmholtz y Meyer son los primeros en entrar a favor de

un nuevo “criticismo” a partir de una actitud de “ni lo uno ni lo otro” y sacan la consecuencia de que se ha de argumentar preponderantemente de manera materialista en la filosofía teórica y, por el contrario, de manera idealista en la filosofía práctica. Su dualismo se puede conocer clarísimamente como escepticismo, mientras que en Haym y Fischer queda comparativamente muy poco clara “la doble contabilidad de ciencia e ideal” (Bloch);¹³⁹ en parte, porque las ciencias naturales, y con ellas todo el materialismo, son algo que está muy lejos de ellos, mientras que, de una manera esencialmente más fuerte que los demás, son seguidores del liberalismo político; pero, en parte, también porque su concepto ficheteano liberal de libertad los inmuniza completamente contra todo materialismo. Pero, a pesar de esto, también en ellos se vinculan, durante los años 1850, convicciones básicas de índole empírico-sensualista con su idea liberal de hombre e historia, para renunciar a la formulación positiva de un sistema o una cosmovisión. No dejan de ser historiadores o críticos, y están en el suelo del *escepticismo* cuando critican la metafísica (el dogmatismo significa también materialismo).

FIGURA 2. Currículos comparados de los “programáticos escépticos”



4. EL PROTOPROGRAMA NEOKANTIANO: HELMHOLTZ-MEYER-HAYM (1855-1857)

Helmholtz ha justificado la restauración de la cooperación de filosofía y ciencia, iniciando con ello la “época de la filosofía científica”: con esta perífrasis Alois Riehl describe, ejemplarmente para la autocomprensión neokantiana, el significado de Helmholtz.¹⁴⁰ De ahora en adelante se equiparan kantismo y enlace con las ciencias particulares. En el neokantismo hubiera sido absolutamente imposible rastrear el padrinazgo de este pensamiento hasta llegar al romántico Erich Von Berger y a Trendelenburg y detectar las mismas tendencias también en I. H. Fichte. Sobre todo invocar a Helmholtz, médico y científico, que ha sido cofundador de la nueva época de la filosofía, debía garantizar en

cierta medida al neokantismo que aquí había tenido lugar efectivamente un nuevo comienzo puramente científico y alejado de toda tradición: Helmholtz parecía haber ido a la escuela de la *naturaleza* en lugar de haber ido a la de la *filosofía*.

En efecto, contra tal concepción habla ya el solo hecho curioso de que los programas del restablecimiento del enlace de la filosofía con las ciencias naturales¹⁴¹ se pueden derivar en cierta medida de una historia familiar: Erich Von Berger era padrino de I. H. Fichte—¡y éste padrino de Helmholtz, “el fundador de la época”!—. No carece de importancia, sobre todo a causa de la estrecha amistad que Helmholtz padre tenía con el más joven Fichte, indicar que Helmholtz padre y Helmholtz hijo mantuvieron un contacto epistolar constante, sobre todo filosófico,¹⁴² pues su intercambio epistolar sitúa en su verdadero contexto de ciencia del espíritu el ya celebre discurso que Helmholtz pronunció sobre Kant en 1855: “El martes pasado—le escribe a su padre—dicté, para contribuir a erigir de la mejor manera posible un monumento a Kant, una conferencia sobre el acto de ver del ser humano, en la que traté de poner en claro la coincidencia que hay entre los hechos empíricos de la fisiología de los órganos sensoriales con la concepción filosófica de Kant y también de Fichte”.¹⁴³ Es interesante que no se haga diferencia entre Kant y Fichte por lo que se refiere a la fundamentación gnoseológica, como tampoco en la carta al padre ni en el discurso,¹⁴⁴ de manera que uno tiene que preguntarse a qué motivo pueda deberse este “kantismo”: efectivamente sólo a una confirmación, por parte de la ciencia natural, de los fundamentos gnoseológicos de la filosofía kantiana y fichteana como lo afirmaba el neokantismo posterior¹⁴⁵ o al *desideratum*, históricamente muy oportuno, que Friedrich Albert Lange, oyente de Helmholtz, llamado a la Universidad de Bonn en 1855, caracteriza en su *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo]*:

En la ciencia exacta de la naturaleza hay una zona que impide a nuestros materialistas actuales apartarse con desagrado de la duda en la realidad del mundo de los fenómenos: esta zona es la fisiología de los órganos sensoriales [...] Si ya ha quedado demostrado que la calidad de nuestras percepciones sensibles simple y llanamente está condicionada por la naturaleza de nuestros órganos, entonces tampoco se puede descartar más, calificándola de “irrefutable o absurda”, la hipótesis de que incluso todo el contexto en el que tenemos las percepciones sensibles, en una palabra: toda nuestra experiencia, está condicionado por una organización espiritual que nos obliga a experimentar del modo en que experimentamos, a pensar del modo en que pensamos.¹⁴⁶

No fue Lange el primero en tomar su argumento principal contra el materialismo de la fisiología de los sentidos—una teoría de la ciencia natural de la medicina—, que debía zanjar “de manera puramente científica” la disputa de las cosmovisiones, puesto que también en Helmholtz ya se encuentra este motivo del que entre tanto ya podía prescindir efectivamente la fe de los neokantianos posteriores en sus propias teorías científicas: la refutación del materialismo.¹⁴⁷ Él puede enfrentarse a la preocupación paterna de que el hijo “pudiera haberse convertido en un seguidor de los interminables discursos triviales de Vogt y Moleschott”, al escribir:

Un científico sensato que investigue la naturaleza sabe muy bien que por el hecho de haber penetrado con su inteligencia un poco más profundamente en el complejo dinamismo de los procesos de la naturaleza no tiene

más derecho que cualquier otro ser humano a negar la pista que ha quedado impresa sobre la naturaleza del alma. Por consiguiente, tampoco creo que tengas razón cuando caracterizas a la mayoría de los científicos sensatos que investigan la naturaleza como enemigos de la filosofía. En todo caso, la mayor parte se ha vuelto indiferente; pero yo veo que la culpa de esto la tienen sólo los excesos de la filosofía de Hegel y Schelling, personas que en todo caso fueron señaladas como representantes de toda filosofía.¹⁴⁸

Porque y en la medida en que se trató de criticar el materialismo, Kant y Fichte pudieron representar juntos el principio de una gnoseología idealista—ésta es la razón por la cual el discurso de Helmholtz logró tener un efecto tan duradero—. Introdujo un argumento tomado de la ciencia de la naturaleza en la disputa política e ideológica en torno al materialismo. *Lehre von den spezifischen Sinnesenergien* [*Doctrina de las energías sensoriales específicas*],¹⁴⁹ de Johannes Müller, doctrina que Rosenkranz ya había caracterizado en 1840 como “consecuencia de la filosofía de Kant”,¹⁵⁰ se funde en un único argumento compacto, en el contexto del problema del materialismo, con la doctrina kantiana de las formas puras de la percepción: según la doctrina de Müller, “la calidad de nuestras percepciones, sean luz, calor, sonido o gusto, etc., depende, no de los objetos exteriores percibidos, sino del nervio sensorial que transmite la percepción. Ama usted las paradojas—prosigue Helmholtz, variando una expresión de Goethe—entonces puede decir: la luz sólo se vuelve luz cuando afecta al ojo que ve, sin esto es sólo una vibración del éter”.¹⁵¹ Parecía que la ciencia natural señalaba en dirección del idealismo:

Que la especie de nuestras percepciones esté condicionada tanto por la naturaleza de nuestros sentidos como también por los objetos externos [...] es de suprema importancia para la teoría de nuestra facultad cognoscitiva. Precisamente lo que en nuestro tiempo ha demostrado la fisiología de los sentidos siguiendo el camino de la experiencia es lo mismo que ya antes había tratado de demostrar Kant en general respecto de las representaciones del espíritu humano, cuando expuso la participación que tienen en nuestras representaciones las leyes innatas especiales del espíritu como también la organización del espíritu.¹⁵²

El “investigador de la naturaleza más sensato” no puede explicar justamente la “naturaleza del alma” con los medios de la ciencia—una anticipación del “*ignorabimus*” de Du Bois-Reymond—, pero el espíritu de la época exige no obstante una interpretación de Kant que convierta las formas a priori en “leyes innatas del espíritu”. Al mismo tiempo, sin embargo, en este momento histórico todavía habla, a los ojos de Helmholtz, contra una generalización determinista de este conocimiento acerca de la “organización del espíritu” la necesidad de asumir una ley del pensamiento¹⁵³ que sea independiente de la experiencia y que establezca la conexión entre la sensación y la realidad efectiva:

tenemos que suponer que la presencia de los objetos externos es la causa que excita nuestro nervio; pues no puede haber efecto sin causa. ¿De dónde sabemos que no puede haber efecto sin causa? ¿Es ésta una proposición empírica? Así nos lo han querido hacer creer; pero como se puede ver tenemos necesidad de esta proposición antes de que nosotros tengamos conocimiento de las cosas del mundo exterior; tenemos necesidad de ella para llegar en general al conocimiento de que hay objetos en el espacio alrededor nuestro entre los cuales puede existir una relación de causa y efecto. ¿Podemos tomar esta proposición de la experiencia interna de nuestra autoconciencia? No; pues los actos autoconscientes de nuestra voluntad y de nuestro pensamiento los consideramos precisamente libres; es decir, negamos que sean los efectos necesarios de causas suficientes. Así, pues, la investigación de las percepciones sensibles nos hace llegar también al

conocimiento que ya había sido descubierto por Kant: que la proposición “ningún efecto sin causa”, es una ley de nuestro pensamiento, dada antes de cualquier experiencia.¹⁵⁴

Helmholtz argumenta ante todo con ayuda de un concepto naturalista de a priori, que pretende haber tomado de la filosofía kantiana pero que a todas luces muestra más bien los rasgos de un determinismo materialista,¹⁵⁵ pero luego supera este cuasi determinismo de un efecto “de las leyes innatas del espíritu” comprobando que la conclusión a posteriori que va meramente de la percepción efectuada a una causa tiene que poder ocurrir de manera general, necesaria e independiente de toda experiencia. Esto muestra sólo la imposibilidad de explicar la voluntad y el pensamiento por medio de “causas suficientes”. La fe en la libertad de la voluntad conlleva, así, la afirmación de la aprioridad del concepto de causalidad, y esta aprioridad hace imposibles todos los intentos de analizar el pensamiento con un método puramente científico y de despojarlo así de su fuerza creadora autónoma. Si el materialismo de Moleschott (*Doctrina de los alimentos*, 1850) trataba de demostrar que la voluntad y el pensamiento estaban determinados por la alimentación, el clima, los materiales particulares que contenían las comidas, en Helmholtz nos encontramos con la conclusión inversa a partir de la libertad de la voluntad, en lo que colinda con Kuno Fischer.¹⁵⁶ Esta conclusión fundamenta el hecho de la aprioridad del pensamiento al que se le reconoce una autonomía respecto de la experiencia sensible y de las percepciones del mundo de los objetos. La voluntad y el pensamiento pertenecen al reino de la libertad; únicamente la sensibilidad al reino de la necesidad.

También en este aspecto debemos a Helmholtz padre las directrices más atinadas para insertar en la historia del espíritu esta convicción de Helmholtz hijo. El mismo año el padre escribe al hijo:

Además, quiero despertar tu interés en *Franz Baco de Verulam* [*Francis Bacon de Verulam*], de Kuno Fischer, en caso de que haya escapado a tu atención. El libro hace ver muy claramente [...] la relación de la observación científica de la naturaleza con la restante investigación trascendental [...] Recientemente también me ha quedado claro por qué Schopenhauer te envió su libro. Frauenstädt, su alumno, que lo elogia en el periódico y en todos lados, te culpa en su libro *Der Materialismus, seine Wahrheit und sein Irrthum* [*El materialismo, su verdad y su error*], de que en tu conferencia en memoria de Kant hayas tomado de Schopenhauer lo que has dicho acerca de la relación de la impresión sensible a la representación, sin, como era decente hacerlo, nombrar a Schopenhauer; pero lo que él aduce como de Schopenhauer procede en parte de Kant, en parte de las lecciones de Fichte sobre la relación de la lógica a la filosofía, y me acuerdo que Schopenhauer las oyó junto conmigo.¹⁵⁷

Por lo que se refiere a la autoría de la síntesis Kant-Fichte, Kuno Fischer y Schopenhauer entran muy poco en consideración como maestros, pues el “maestro de filosofía” de Helmholtz fue, quizás además de Beneke¹⁵⁸—según sus propias declaraciones—¹⁵⁹ sobre todo su padre, quien aún en los años siguientes—mientras tanto Helmholtz ha sido llamado de Königsberg a Bonn—también trata de influir en su hijo:

Por lo que [...] concierne—escribe en 1857 a su hijo—, a lo que escribes sobre filosofía lo juzgas sin antes haber hecho una reflexión profunda, y por puro prejuicio, o porque te estorba en tu empresa científica, has infravalorado o ignorado la antropología de Fichte [I. H. Fichte es en quien se piensa, KCK]. El mismo

Newton, pero más todavía Kant, muestra que simplemente no existe un conocimiento empírico de la naturaleza y, si todo lo demás no se ha de dejar a la fe, entonces es necesario efectivamente que también haya un conocimiento objetivo a priori.

También en la familia Helmholtz tuvo lugar un “debate en torno del materialismo” en el cual Helmholtz padre se puso completamente del lado del joven Fichte:

Toda comprensión de la naturaleza presupone en primer lugar una acción recíproca entre lo ideal a priori y lo objetivo [...] el pensamiento y la observación tendrían necesariamente que ser concomitantes y penetrarse recíprocamente si se ha de generar ciencia y conocimiento de la realidad real [...] El error de Schelling y Hegel, y de los alumnos de ambos, consiste entonces precisamente en que prescinden de la observación [...] y el yo individual mismo se volvió para ellos una pura formalidad, sin contenido individual esencialmente real, cuya inmortalidad perdieron de vista tanto ellos como los materialistas, quienes precisamente se detienen también en las fuerzas químicas y físicas más universales, y a su modo convierten estas fuerzas en el contenido vivo y en el espíritu de una forma fenoménica puramente formal del proceso químico. Haber mostrado esto con toda claridad es mérito del joven Fichte, si bien es cierto que parte de una comprensión correcta de la teoría de la ciencia.¹⁶⁰

En la filosofía de las universidades llegó a su fin el debate materialista con casi el mismo resultado que en la familia Helmholtz, pues en su respuesta el hijo trató de mediar “piadosa y modestamente” (Königsberger)¹⁶¹ al excluir todas las cuestiones de la cosmovisión: Fogt y Moleschott no deben—como ya se mencionó anteriormente—ser contados entre los científicos más sensatos que investigan la naturaleza, la ciencia natural no puede decir de la “naturaleza del alma” más de lo que puede decir cualquier otro ser humano. Y, para tranquilizar las inquietudes de su padre, Helmholtz dice igualmente también hacia dónde se quiere orientar científicamente y a cuáles tareas se habrá de entregar en los años sucesivos:

Yo mismo siento muy vivamente la necesidad de tratar especialmente ciertas cuestiones de las que, hasta donde yo sé, no se ha ocupado ningún nuevo filósofo y que se ubican por completo en el campo de los conceptos a priori investigado por Kant en sus borradores, como, por ejemplo, la deducción de los axiomas mecánicos y geométricos, la razón por la cual tenemos que resolver lógicamente lo real en dos abstracciones, materia y energía, etcétera [...] Entiendo muy bien que un problema semejante sólo pueda ser resuelto por medio de investigaciones filosóficas.¹⁶²

Frente a las cosmovisiones e incluso también frente a los resultados de las ciencias naturales, Helmholtz observó una conducta *escéptica*.

Hoy está completamente olvidado¹⁶³ el redescubrimiento del criticismo hecho por Jürgen Bona Meyer; pero desde la perspectiva de la historia de la filosofía tiene un significado característico de la época del debate materialista. Lo que comparativamente era difícil de reconocer en Helmholtz: que su criticismo combatió el materialismo de una manera completamente decidida, mientras que le parecía, por otra parte, que Fichte estaba a favor de la libertad de la voluntad, en Meyer, a partir de tomas de posición directas respecto del materialismo, se vuelve claro y se reduce al simple común denominador: en la lucha por el cuerpo y el alma, el filósofo ha de adoptar la celosa conducta del crítico y escéptico, pero no la de quien es “un hombre de partido”. En este punto, el término “criticismo” aún no denota el “método” que desde Lange practicaba el

neokantismo, sino una característica mucho muy general pero también no específica de la filosofía, en cierta medida la siguiente: “estar por encima de las cosas”.

Jürgen Bona Meyer¹⁶⁴ estudió primero medicina y ciencias naturales en Bonn y luego, por añadidura, filosofía en Berlín con Trendelenburg a partir de 1853. Se doctoró en 1854 con un trabajo sobre Aristóteles,¹⁶⁵ que elaboró para la obra *Aristoteles Tierkunde. Ein Beitrag zur Geschichte der Zoologie, Physiologie und alten Philosophie [Zoología de Aristóteles. Una contribución para la historia de la zoología, la fisiología y la filosofía antigua]* (Berlín, 1855). Durante tres trimestres fue a París con el propósito de hacer allí estudios preliminares para una historia de la filosofía francesa más reciente; después, vivió en Hamburgo hasta 1862, año en que escribió su habilitación (de Berlín), como erudito privado.

Desde este punto de partida entra en el “debate sobre cuerpo y alma”. El 24 de enero de 1856 apareció en *Deutsches Museum [Museo Alemán]* de Robert Prutz el primero de una serie de artículos¹⁶⁶ que con intención mediadora introdujeron la “posición crítica” en el debate materialista. En dicho artículo habría de decir que los científicos más significativos que investigaban la naturaleza apenas se habían involucrado en este debate, que del círculo de los filósofos en cuanto tal no había salido hasta ahora ningún crítico que entrara en este debate, y se le tiene que conceder que él fue efectivamente el primero que, yendo más allá de las cuestiones del debate, trató de desarrollar criterios para establecer hasta qué punto es posible resolver o zanjar en general estas cuestiones. Su primer artículo, que por su aspecto externo parecía una reseña del libro de Julius Schaller *Leib und Seele. Zur Aufklärung über Köhlerglaube und Wissenschaft [Cuerpo y alma. Para la ilustración de la fe del carbonero y de la ciencia]* (Weimar, 1856), elogia tal libro precisamente como la publicación más valiosa en “toda la literatura relativa al debate Vogt-Wagner”,¹⁶⁷ esto no obstante, sin embargo, hace tres observaciones críticas: 1) que Schaller le ha “imputado falsas consecuencias” al materialismo; 2) su punto de vista acrítico, dogmático, y 3) que haya transgredido las fronteras y el conocimiento.

En primer lugar, Meyer rechaza la opinión de Schaller según la cual el materialismo al mismo tiempo niega necesariamente, además de la libertad de la voluntad, también la voluntad en cuanto tal y con esto la conciencia: “puede declarar que el ser humano es una máquina y, sin embargo, caracterizarlo como una máquina que piensa y quiere”.¹⁶⁸ En segundo lugar, Meyer exhorta a tener cuidado a la hora de emplear afirmaciones como, por ejemplo, la de que un “hombre simple tenga un cerebro estructuralmente diferente al del inteligente”, porque “otro podría afirmar quizá con mayor probabilidad: la forma y la estructura no son la causa de esta diferencia sino la corriente eléctrica, sometida a un cambio más rápido, de la masa nerviosa”.¹⁶⁹ En esta “época tan tendenciosa” uno debe “cuidarse” de presentar lo dudoso “como cierto”, pues ya Kant ha dirigido¹⁷⁰ “valiosas palabras, dignas de renovada consideración”, a aquellos que han “sobrevalorado la capacidad de carga de su saber” en su opúsculo *Träume eines Geistersehers [Sueños de un visionario]*. En lo demás, el “dogmático” Schaller ha argumentado, por lo que se refiere al asunto principal mismo, sólo de una manera

escéptica, e incluso casi crítica, cuando no rechaza inequívocamente la opinión de Wagner acerca de la sustancialidad del alma ni tampoco adopta una actitud inequívocamente positiva ante ella: “Aquí hay sólo un aut-aut”, pues no sólo se tiene el derecho de cuestionar la demostrabilidad de esta tesis, sino también la obligación de refutarla—cuando esto sea posible en general—: “Las explicaciones idealistas, materialistas o idealrealistas podían parecerle hipótesis igualmente posibles sólo al criticismo que no se atreve, en el modesto reconocimiento de las fronteras de nuestra comprensión, a decidir si son verdaderas o no”.¹⁷¹ Por el contrario, un idealista dogmático como Schaller habría tenido que responder inequívocamente.

Pocos meses más tarde aparece el primer libro neokantiano:¹⁷² *Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. Sechs Vorlesungen, am Hamburger akademischen Gymnasium gehalten von Jürgen Bona Meyer* [Para el debate sobre cuerpo y alma. Palabras de la crítica. Seis lecciones dadas por Jürgen Bona Meyer en el gimnasio académico de Hamburgo] (Hamburgo, 1856). Diversamente a Helmholtz, que se aparta de los problemas de la cosmovisión y se dedica a la investigación científica especializada del conocimiento, Meyer habla en este asunto del “deber que tiene la ciencia de abandonar sus límites habituales y de salir, correlativamente, al encuentro de la necesidad general que se manifiesta”.¹⁷³ Que en este asunto, sin embargo, Helmholtz y Meyer apenas se distingan uno de otro y que merezcan con todo derecho ser puestos al inicio de todo el movimiento neokantiano, queda de manifiesto especialmente en la confesión que hace Meyer en el prefacio de este libro:

El criticismo como postura de principio define con precisión por doquier los límites de nuestra comprensión; conoce los problemas cuya solución buscamos en vano; sabe dónde ya no hay razones que se puedan ponderar. Aquí declara, tan lejos como vaya el empeño de la comprensión científica, que la única legítima es la continencia crítica; pero al consiguiente opinar y creer subjetivos deja la puerta y el camino abiertos de par en par. Cada opinión positiva suele considerarse a sí misma más comprensible y más demostrada que la opuesta; en todas ellas, el criticismo combate como ilusión el triunfalismo en la demostrabilidad y la conceptualidad. Aborrece la comprensión aparente y prefiere el reconocimiento abierto de no saber nada, sabiendo que el reconocimiento de las limitaciones de nuestra comprensión es también algo valioso. Quien conoce los límites, aspira con fuerza indivisa a alcanzar lo posible dentro de las fronteras. Aporta un juicio apertidista a la lucha entre los partidos. Este criticismo es mi postura.¹⁷⁴

Incluso el “criticismo” de Meyer de ninguna manera denota sólo una continencia especial de la teoría de la ciencia frente a las cuestiones de la cosmovisión, sino asimismo más bien el intento de separar los cuestionamientos filosóficos, los de la teoría del conocimiento y los de la teoría de la ciencia de todo debate político-ideológico. El reclamo de una “cientificidad pura”, hecho más tarde por la segunda y tercera generación de neokantianos, representa la concepción puramente positiva de una doctrina y de una autocomprensión que tuvo su origen en los años 1850 como negación e intento de mediación tanto contra el materialismo como también contra el idealismo contemporáneo de esos años. Donde aquéllos, ajenos a la historia, recurren a la evidencia de los teoremas kantianos, éstos primero tienen que volverse kantianos, neokantianos. La ciencia y la cosmovisión se encuentran en lados diferentes, pues “para muchos no se

trata propiamente del cuerpo y del alma; los partidos prosiguen bajo el manto de estas palabras sus luchas sordas sobre religión y política”.¹⁷⁵ La limitación y autolimitación de la filosofía, respecto de las cuestiones de la cosmovisión, que tuvo lugar antes del debate materialista, se ve de nuevo fortalecida por este debate desde 1854, y los dos motivos del programa de una científicidad más pura confluyen en uno solo:

Quién no habría notado desde hace mucho tiempo—dice Meyer en otro artículo publicado en *Museo Alemán*—¹⁷⁶ que bajo el manto del materialismo se agita no poca oposición, la cual no se ocultaría bajo este manto, si las reprimidas necesidades del espíritu no fueran canalizadas violentamente a este drenaje. De ello pueden responder quienes creían tener derecho a reprimir las emociones espontáneas. Pero sobre todo pueden dejar de ignorar los diferentes elementos que hay en este torrente violentamente adulterado; entre ellos se encuentran también algunos elementos espirituales. El encanto que ejercieron los libros materialistas no fluyó habitualmente tanto de su doctrina como de su oposición social con la que la doctrina se alió.¹⁷⁷

Sin la “represión de la emociones espontáneas” en el periodo de la reacción, el materialismo no hubiera podido convertirse en el “drenaje”, porque bajo el “pretexto” del debate acerca del materialismo se trataron los problemas religiosos, sociales y políticos, el idealismo así llamado oficioso debe dejar de seguir condenando al materialismo. La “reacción” ha sido la causa del éxito que ha tenido este materialismo y no lo que éste enseñaba en particular.

La disputa que Meyer sostuvo en clases y artículos con la teoría del materialismo, primero sólo en *Deutsches Museum [Museo Alemán]*,¹⁷⁸ luego también en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik [Revista de Filosofía y Crítica Filosófica]*,¹⁷⁹ pertenece con toda seguridad a lo más valioso que en esos años había sido escrito sobre los problemas objetivos y los filosóficos conectados con ellos. Su preparación científica empírica lo hizo capaz de aceptar positivamente sin reserva muchos descubrimientos cognoscitivos en las ciencias naturales—de aquí que su “continencia” filosófica en relación a los argumentos de las cosmovisiones hiciera posible que tanto las opiniones idealistas como las materialistas parecieran por igual hipótesis dignas de ser discutidas—. El sentido de su “crucismo” consistía también en la voluntad de mantener libres a las ciencias naturales de la tutela de la teología y la filosofía, y por esto tenía que favorecer casi *a fortiori* una interpretación positivista de la ciencia. No sólo Karl Twisten iba a adoptar en 1859 una actitud positiva frente a Comte;¹⁸⁰ también en Meyer, y precisamente ya en el año de 1856, se encuentra una palabra notablemente llena de comprensión sobre las ideas del positivismo repudiadas por los filósofos de Alemania. En su sexta conferencia se dice lo siguiente de Comte:

Por lo que se refiere a las cuestiones sobre lo suprasensible, su sistema eleva a principio la resignación del no saber, de la duda, y convierte la observación, y la inducción a partir de ella, en leyes generales del acontecer, sea pensamiento o movimiento físico, en punto de partida de toda investigación científica. Deben bastarnos los hechos, los hechos positivos que encontramos por este camino; y todas las cosas suprasensibles no deben preocuparnos. La humanidad buscó las primeras causas sólo en su pubertad; los conceptos abstractos de fuerza y materia, causa y efecto, sólo en la época del ensimismamiento de la adolescencia; pero ahora ha llegado la época en la que en la edad adulta se sabe lo que no se puede y en la que, por tanto, ya no se derrocha su fuerza haciendo intentos innecesarios. Ésta es la teoría del progreso de A. Comte... Muchos, y por cierto ingleses, que aceptaron su principio de sobriedad, no siguieron sus fantasías sociales.¹⁸¹

También Jürgen Bona Meyer se adhiere en cierto sentido a la postura de la “resignación epistemológica”, a la “posición de la sobriedad crítica”, y hasta se podría pensar, por tanto, que el criticismo de Meyer se remonta a los principios del positivismo comteano, de manera que con ello se puede enriquecer la historia del surgimiento del neokantismo desde una nueva faceta. Pero las cosas no sucedieron así: como Beneke y, una década después, Helmholtz llegaron a Mill porque vislumbraron en él aspiraciones afines, así también Meyer llegó, partiendo exclusivamente de los problemas, primero a Kant y, luego, también a tener un cierto interés en Comte: “Yo me adhiero, pues, al principio de sobriedad de Comte”, dice en su última conferencia pero añade: “Sólo pienso que Kant ha trazado mejor y de manera más consecuente antes de Comte los límites de nuestro conocimiento”.¹⁸²

Luego, en 1857, aparece como cuarto artículo de Meyer un artículo “Ueber den Sinn und Werth des Kritizismus” [“Sobre el sentido y valor del criticismo”],¹⁸³ y recapitula en él por vez primera sus intereses filosóficos: “Yo creo, en efecto, que la relación de cuerpo y alma pertenece a los problemas que se encuentran más allá del horizonte de nuestro conocimiento; yo creo que todos los problemas metafísicos son de esta índole y soy de la idea de que Kant ya lo ha demostrado con suficiente precisión de una vez por todas”.¹⁸⁴ La “resignación epistemológica” de Meyer incluye en estas palabras que también el progreso histórico de la filosofía consiste en todo caso en un tratamiento cada vez más claro de los problemas, mientras que las posibles antinomias de los axiomas filosóficos en principio han seguido siendo los mismos. Sin embargo, “por lo que se refiere al conocimiento de las cosas de las que Kant demostró que se encuentran más allá de la esfera de nuestro conocimiento, me es imposible descubrir un progreso o esperar que ocurra alguno”.¹⁸⁵ Los problemas metafísicos han de convertirse más bien en problemas psicológicos,¹⁸⁶ y sólo la disciplina de la gnoseología promete un desarrollo siempre más rico: “Las leyes, bajo cuyo imperio nuestro espíritu logra y ha logrado su epifanía en lo lógico, lo estético y lo moral en el ser humano individual como también en la historia de la humanidad, conforman para la investigación filosófica una materia real igualmente determinada como sólo puede poseerla una ciencia”.¹⁸⁷ Apelt, Lotze, Steinthal, Lazarus, Trendelenburg e I. H. Fichte habrían demostrado en los diferentes campos que también *después* del periodo del pensamiento sistemático aún quedan grandes hazañas filosóficas que realizar. “Porque hay cuestiones últimas que escapan a su comprensión”, nadie debe temer que no se halle ninguna “materia” más para la filosofía. “Ahora bien, el criticismo quiere liberar toda la fuerza para bien de esta aspiración positiva. También es negativo para trabajar con mayor esfuerzo por la expansión positiva de nuestra comprensión. El criticismo cree que sólo en este afán es posible el progreso y la satisfacción y está convencido de que con él la filosofía se encontrará en condiciones de mostrarse como una ciencia que está por encima de todas las enemistades.”¹⁸⁸

Con este pronóstico, Meyer debía, en cierto sentido, tener razón. Pero la tríada de la primera programática neokantiana no estaría completa si después de Helmholtz, investigador de la naturaleza, que defendió la posición de un enlace de la filosofía con las

ciencias particulares, y de Jürgen Bona Meyer, quien representó la posición de una autolimitación crítica en las cuestiones de la cosmovisión, no tuviera la palabra el ímpetu filosófico práctico de Rudolph Haym, por cuya causa quedó claro por vez primera de una forma verdaderamente efectiva un motivo político e ideológico para regresar a Kant. Año tras año, 1855, 1856 y 1857, fueron creados el Kant “puramente” epistemológico, el Kant crítico y finalmente, a causa de Haym, también el Kant liberal. Sus conferencias *Hegel und seine Zeit. Über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie* [Hegel y su tiempo. Sobre génesis y evolución, esencia y valor de la filosofía hegeliana], de 1856 o 1857,¹⁸⁹ toman el “carácter restaurador del sistema completo”¹⁹⁰ de Hegel como pretexto de una vehemente polémica, que culmina con la exigencia de que su filosofía tiene que ser “reescrita como filosofía trascendental”.¹⁹¹ Haym, que en 1848 había pertenecido al centro derecha de la asamblea nacional de Francfort, que después había desempeñado la función de editor de *Preussische Jahrbücher* [Anuarios Prusianos] (1858-1864) y que, por decirlo así, como en cierta manera también Treitschke y Dilthey, debía consumir a su vez al final de los años 1860 el giro a Bismarck característico de los liberales, tuvo con estas conferencias un influjo que llega mucho más allá del neohegelianismo y permitió que el desprecio de Hegel tuviera en el periodo posterior a la Revolución de marzo de 1848 su expresión más precisa.¹⁹²

Pero, así como se ha dicho que *Römische Geschichte* [Historia de Roma] de Mommsen revela más sobre el tiempo en que fue escrita que sobre el objeto de que trata, así también expresan las conferencias sobre Hegel de Haym más preponderantemente sus propios intereses político-filosóficos: “Sólo una generación afinada estéticamente puede lograr grandes construcciones metafísicas, grandes descubrimientos en el campo de la filosofía trascendental, sólo en aquellas épocas en que el pulso de la vida nacional bate más fuerte, aquellas en las cuales se despierta un nuevo ánimo que ensancha las profundidades del afecto para el mundo que se ensancha cada vez más. Nuestra época—no se engañen en esto—no es una época tal”,¹⁹³ se dice todavía en el tono de la resignación del liberalismo posterior a Marzo de 1848.¹⁹⁴ Ciertamente debía “batir de nuevo con mucha mayor fuerza” el “pulso de la vida nacional” en los años posteriores, como quedó claro especialmente en las conmemoraciones de Schiller y Fichte; pero la época presente aún habría de posponer primero en cierta medida los descubrimientos y redescubrimientos futuros en el campo de la filosofía trascendental. Los posibles éxitos de una programática que quisiera regresar a la filosofía trascendental sólo podrían darse si también el movimiento nacional experimentara al mismo tiempo un nuevo impulso.

Las expectativas de Haym han sido confirmadas abundantemente por la historia y la historia de la filosofía, pero sus otros pronósticos no se han verificado o porque eran demasiado vagos o porque todavía delataban demasiado su procedencia antropológica hegeliana de izquierda. Sólo con los nombres de Kant y Fichte él había caracterizado atinadamente el futuro de la filosofía:

Sólo la filosofía trascendental de Kant nos llevó más allá del dogmatismo de la filosofía de Leibnitz-Wolff. La

metafísica hegeliana no será superada en la misma medida por una metafísica más audaz y más artificiosa sino sólo por una teoría de la ciencia que mida con profundidad y responsabilidad kantianas la altura y la anchura de aquel sistema en las profundidades y estrecheces del sujeto viviente, su arte dialéctico en la fuerza creadora de esta dialéctica. De la metafísica del concepto concreto habrá de descender una investigación crítica a la fuente de la misma, a su fundamento en la interioridad del ser humano. El hombre en la totalidad de su ser es el objeto de esta crítica. Por ningún otro camino será posible captarlo, a no ser el trazado de antemano por Kant y Fichte. En las funciones de ver, juzgar, razonar, descubrió la crítica de la razón los elementos y las leyes del conocimiento abstracto. En los actos vitales, en los cuales encuentra el hombre su energía en la totalidad de su ser y se correlaciona consigo mismo y con el mundo real, habrá de descubrir la nueva crítica las leyes concretas del espíritu humano. La respuesta exhaustiva a la pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?, se encuentra en la pregunta ulterior: ¿Cómo es posible la síntesis del lenguaje, del arte, de la religión, de la praxis jurídica, de la praxis moral y de la praxis científica?¹⁹⁵

Al lado del paralelismo filosófico-histórico-real de las coyunturas nacionales y filosófico-trascendentales entra el paralelismo de la historia de la filosofía entre el siglo XVIII y el XIX. Pero en esta tesis de Haym está incluida no sólo la esperanza en una especie de segunda Ilustración y filosofía trascendental omnicomprendiva válida, sino sobre todo un fuerte énfasis en las funciones del sujeto en el proceso cognoscitivo y práctico: este pensar en las categorías de la “libertad del individuo”, de la normatividad del pensamiento (en lugar de una normatividad del ser) como fundamento de todo conocimiento, de una razón productora en lugar de aquella metafísica hegeliana “esclavizante”, expresa una concepción del sujeto¹⁹⁶ que en principio ciertamente pertenecía desde la Ilustración al repertorio filosófico, pero que, sin embargo, vivió en determinadas épocas sus especiales significados, sus especiales altas y bajas respecto de su popularidad. En el ejemplo de Haym, Erich Rothacker ha nombrado con mucha claridad el vínculo de situación histórica y voluntad tanto filosófica como ética. En el contexto de la génesis de una “religión normal del gran hombre”, a causa de figuras que se acercaban mucho a la de Napoleón III y pronto también a la de Bismarck, prosigue hablando de los motivos de su crítica a Hegel:

Si se quiere recapitular en una fórmula sucinta el influjo de la nueva cosmovisión política [se piensa en la época posterior a las conferencias de Haym, KCK] en las ciencias del espíritu, entonces se puede decir: en lugar de una metafísica del espíritu del pueblo que crece orgánicamente entró con una determinación cada vez más profunda una filosofía de la historia del héroe [...] El giro a la voluntad atrajo ahora necesariamente el nuevo ideal del actuar y de la participación activa en la vida del Estado: la valoración del individuo activo.¹⁹⁷

Así como en el dominio del trabajo de las ciencias del espíritu el pensamiento organológico se retiró a un segundo plano y se lanzó a la veneración de los héroes, así, de manera análoga, se transformó el significado del sujeto en el interior del trabajo filosófico, en la medida en la que en lugar de una consideración del espíritu objetivo en el sentido de Hegel había entrado el análisis trascendental teórico del sujeto.¹⁹⁸

Y así, pues, detrás del escándalo de la metafísica hegeliana se ocultó por añadidura el del materialismo,¹⁹⁹ y no era difícil reconocer que detrás de los nombres de Kant y Fichte no sólo se encontraban convicciones gnoseológico-epistemológicas, sino más bien especialmente Fichte, quien fue reactivado contra el “credo” de Hegel.²⁰⁰ Y cuando, pocos años después, Karl Rosenkranz celebró a Hegel como el “filósofo nacional

alemán” e hizo un último intento por salvar el honor de Hegel, entonces debía resultar, después de un brevísimo tiempo, que Haym había sido efectivamente quien le había dado la impresionante “puntilla” final “al lobo muerto” (Bloch).²⁰¹ En todo caso, hasta 1870, año en el cual Kant debía ser promovido a filósofo nacional alemán, el sistema de Hegel había sido tal como Rosenkranz recapitula: “Acusado de panteísmo por Fichte, Weisse, Ulrici, Wirth, Carrière, Baader [...] de ateísmo por Leo [...] de no cristianismo por Hengstenberg y muchos otros teólogos; de falta de científicidad en la psicología por el ministro austriaco de educación Exner, un herbartiano [...] de corromper a la juventud por Allihn, otro herbartiano de la Universidad de Halle [...] de alta traición contra el Estado prusiano por Schubarth en Hirschberg a causa de su doctrina de la monarquía constitucional [...] por Stahl a causa de su racionalismo político; por Ruge y Haym a causa de sus caprichos reaccionarios; por Feuerbach a causa de su espiritismo; por los católicos a causa de su falta de fe y de sus tendencias revolucionarias; por los viejos partidos a causa de su método contradictorio”.²⁰² Y en el nuevo Reich alemán—en general, en todos los países de lengua alemana—se habían organizado hasta el año de 1890 15 veces más festejos sobre Kant que sobre Hegel.²⁰³

¹ Impresión duradera deja la disputa entre Nees von Esenbeck y M. J. Schleiden en el escrito de este último: *Schelling's und Hegel's Verhältniss zur Naturwissenschaft. (Als Antwort auf die Angriffe des Herrn Nees v. Esenbeck in der Neuen Jenaer Lit.-Zeitung, Mai 1843, insbesondere für die Leser dieser Zeitschrift)* [La relación de Schelling y Hegel a la ciencia de la naturaleza. (Como respuesta a los ataques del señor Nees von Esenbeck en la Nueva Revista Jenaica de Literatura, mayo de 1843, en especial para los lectores de esta revista)], Leipzig, 1844.

² Sobre esto, véase Karl Rosenkranz ya en 1843: “Ueber den Begriff der politischen Partei (Rede zum 18. Jan. 1843 am Krönungsfeste Preußens in der königl. Deutschen Gesellschaft zu Königsberg)” [“Sobre el concepto de partido político. (Discurso pronunciado el 18 de enero de 1843 en la fiesta de la coronación de Prusia en la Real Sociedad Alemana, con sede en Königsberg)”, en *Neue Studien, [Nuevos estudios]*, t. 1, *Studien zur Kulturgeschichte [Estudios para la historia de la cultura]*, Leipzig, 1875, pp. 48-76.

³ Hermann Ulrici, “Aphorismen zur philosophischen Verständigung über die Tendenzen unserer Zeit. I. Die wissenschaftlichen Tendenzen im Verhältniß zu den praktischen Interessen” [“Aforismos para la comprensión filosófica de las tendencias de nuestra época. 1. Las tendencias científicas en proporción a los intereses prácticos”], *ZPPK*, núm. 17, 1847, pp. 25-37; cita de las pp. 26-28.

⁴ *Ibid.*, pp. 28-33.

⁵ 1849, núms. 277-281 (= 19-23 de noviembre). Frauenstädt confesó ya en 1850 que él era su autor: *AMfL*, 1850, t. 2, p. 28.

⁶ *Ibid.*, p. 1105.

⁷ *Idem.*

⁸ Arthur Schopenhauer, “Ueber die Universitäts-philosophie” [“Sobre la filosofía universitaria”], en su *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften... [Apéndices y paralipómenos: Pequeños escritos filosóficos...]* t. I, 1a. mitad, Zurich, 1977 (= *idem*, edición de Zurich, *Werke in zehn Bänden [Obras en 10 tomos]*, t. VII), pp. 155-218; cita de las pp. 179 y ss. y 201.

⁹ Oportuno al respecto, véase también Prantl, *Die Bedeutung... [El significado...]*, 1849, pp. 65 y ss.

¹⁰ Véase por ejemplo Feuerbach, *Werke [Obras]*, t. 4, p. 248: “¿Puede haber algo más fácil de tener que un profesor de filosofía?”.

¹¹ Véase el cap. VI, sección 2, sobre el pesimismo.

¹² Véase Wilhelm Windelband, “Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben” [“Sobre la esencia y el valor de la tradición en la vida cultural”] (1908), *Präludien... [Preludios...]*, t. II, pp. 244-269; 245 y ss.

¹³ *Ibid.*, p. 1109.

¹⁴ Hermann Lübbe, *Politische Philosophie... [Filosofía política...]*, p. 129.

¹⁵ “Zur Charakteristik Schopenhauer's” [“Para la caracterización de Schopenhauer”], *Deutsche Wochenschrift [Semanaario Alemán]*, 2o. trimestre, 1854, cuaderno 22, pp. 673-684; cita de la p. 680. Al respecto, véase carta de Rosenkranz a Th. von Schön el 4 de diciembre de 1854: “Schopenhauer fascina ahora a los pusilánimes que consideran que el pesimismo es un invento y se alegran de tener en él a un filósofo que, opuestamente a Kant, sostiene que está permitido mentir. Schopenhauer es todo un tipo, pero sus imitadores unos llorones, como también lo es el señor Frauenstädt”. (Karl Rosenkranz, *Politische Briefe und Aufsätze [Cartas y ensayos políticos]*, 1848-1856, Paulo Herre, Leipzig, 1919, p. 90.)

¹⁶ *Ibid.*, p. 684.

¹⁷ Leipzig, 1854.

¹⁸ Reimpresión en *Zwölftes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft [Décimo Segundo Anuario de la Sociedad Schopenhaueriana]*, para los años 1923 a 1925, Heidelberg, s. f., (1925), p. 144.

¹⁹ Georg Lukács, *Die Zerstörung... [La destrucción...]*, op. cit., t. I, p. 177.

²⁰ Franz Mehring, *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie [Ensayos para la historia de la filosofía]*, Francfort del Meno, 1975, p. 180.

²¹ Michael Landmann, “Schopenhauer heute” [“Schopenhauer hoy”], Introducción a *Arthur Schopenhauer*,

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde [Arthur Schopenhauer: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*], Michael Landmann y Elfriede Tielsch, Hamburgo, 1970, pp. IX-XXXIV.

²² Véase su interesante ensayo de 1943 “Schulphilosophie und Menschenbildung im 19. Jahrhunderte” [“Filosofía escolástica y formación humana en el siglo XIX”], en *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden* [Ensayos, conferencias y discursos completos], Hildesheim, 1968, pp. 257-273; cita de la p. 272.

²³ Véase Jürgen Bona Meyer, *Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker* [Arthur Schopenhauer como ser humano y pensador], Berlín, 1872, en cuya p. 3 se lee: “De manera inconfundible son coherentes sus ideas generales con los resultados y vivencias de su naturaleza, de manera que su persona y las circunstancias de su vida contienen en muchos aspectos la clave para entender su filosofía. Además, el interés general garantiza que por una vez se pueda encontrar alguien original entre los productos fabricados por la masa de los seres humanos comunes y corrientes”.

²⁴ Nipperdey, *op. cit.*, pp. 587-594.

²⁵ “Die Herbart’sche Lehre und die Gegenwart” [“La doctrina de Herbart y el presente”], *AMfL*, enero, 1850, pp. 25-31.

²⁶ *Ibid.*, p. 29.

²⁷ *Ibid.*, p. 30.

²⁸ Eduard Zeller (ed.), *Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß* [Cartas selectas de David Friedrich Strauss], Bonn, 1895, p. 263.

²⁹ Golo Mann, *Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts* [Historia de los siglos XIX y XX], Francfort del Meno, 1958, 1973, p. 287.

³⁰ I. H. Fichte, “Ein Wort über die ‘Zukunft’ der Philosophie. Als Nachschrift zum vorigen Aufsätze (Erdmanns)” [“Una palabra sobre el ‘futuro’ de la filosofía. Como posdata al anterior artículo (de Erdmann)”], *ZPPK*, núm. 21, 1852, pp. 226-241; “Ueber Herbart’s Stellung zur Philosophie der Gegenwart, mit Bezug auf Erdmann’s ‘Geschichte der neueren Philosophie’” [“Sobre la posición de Herbart ante la filosofía presente, con una referencia a la *Historia de la filosofía moderna* de Erdmann”], en *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik* [Miscelánea de escritos de filosofía], t. I, Leipzig, 1869, pp. 381-390; cita en *ZPPK*, núm. 27, 1854.

³¹ I. H. Fichte, 1854, p. 388.

³² *Idem.*

³³ *Ibid.*, p. 383.

³⁴ I. H. Fichte, *Ein Wort...* [Una palabra...], p. 239.

³⁵ *ZPPK*, núm. 21, 1852, pp. 209-226.

³⁶ *Ibid.*, p. 218.

³⁷ *Ibid.*, p. 212.

³⁸ *Ibid.*, p. 225.

³⁹ *Ibid.*, pp. 225 y ss.

⁴⁰ Respecto de este problema, véase también el texto ciertamente más antiguo y, desde el punto de vista de la historia de los conceptos, más importante relativo al debate sobre ciencia y “juicio de valor”: Julius Frauenstädt, “Ueber das Verhältniß der theoretischen zur praktischen Philosophie” [“Sobre la proporción de la filosofía teórica a la práctica”], *AMfL*, 1850, t. II, pp. 310-320, pp. 347-555, en donde queda claro que el interés de Herbart se ha de atribuir directamente a la necesidad de reordenar la proporción de ciencia y política, filosofía teórica y práctica.

⁴¹ *ZPPK*, núm. 21, 1852, pp. 1-10.

⁴² *Ibid.*, pp. 1 y ss. Esta opinión, sin embargo, no es del todo acertada en la medida en que la *Allgemeine Monatsschrift für Literatur* [Revista Mensual General de Literatura] (editada por L. Ross y G. Schwetschke) desde 1850, luego desde 1851 bajo el título de *Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur* [Revista Mensual General de Ciencia y Literatura] (editada, entre otros, por Von Droysen, Harms, Müllenhoff...)—en

ocasiones citada como *Revista Mensual de Kiel*—de buen grado aceptó en sus páginas artículos filosóficos (Erdmann, Steinthal, Rosenkranz, Frauenstädt, Fortlage, Harms, Th. Waitz, Vorländer, I. H. Fichte).

⁴³ *Ibid.*, p. 1.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 2 y ss.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 9; al respecto, véase I. H. Fichte, “Prefacio”, *ZPSTh*, núm. 1, 1837 y del mismo autor y H. Ulrici, “Ankündigung...” [“Aviso”], 1847, en la que todavía estaba cabalmente permitido revisar temas políticos y sociales. El año 1848 incluso había contenido casi exclusivamente artículos políticos.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁸ Munich, 1852.

⁴⁹ Véase Gunter Scholtz, “Historismus, Historizismus” [“Historismo, historicismo”], *HWP*, núm. 3, 1974, especialmente pp. 1141-1147; especialmente p. 1141, en donde se ha pasado por alto, en mi opinión, que Prantl, en su concepción de las categorías, se atuvo estrictamente al historismo de Hegel; véase Prantl, *Die Bedeutung... [El significado...]*, 1849, p. 144, donde se dice: “La solidez de la especificación de los conceptos provocó muy temprano en la filosofía la aspiración a establecer conceptos primitivos, categorías; pero el pensamiento humano tenía siempre que fracasar, y siempre va a fracasar, cuando quiera agotarlos, precisamente porque la multitud de la síntesis es infinita pero no privada absolutamente de unidad, como también porque la ciencia (en el sentido más pleno de la palabra) no dejará de crecer constantemente hasta el final de la historia del género humano. (Una sucesión lineal de las categorías es sobre todo la que más contradice a la síntesis.) A causa de la síntesis y su evolución, una tabla de categorías es tan imposible como una exhaustiva *tabula logica*. La única categoría es el proceso dialéctico mismo. Si se quiere llamar categorías los factores que resultan del proceso dialéctico mismo en las ciencias particulares y en la ciencia de la síntesis absoluta, entonces este uso de la palabra se aparta de la aspiración normal a esbozar una tabla de categorías”, a lo que argumenta una anotación: “Pues entonces todo se vuelve una categoría: por ejemplo, vertebrados, ácido, epopeya, clasicismo, patrimonio, etcétera”.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 34 y ss., 39, 42 (en adhesión a Kym) y p. 144 por dialéctica; del mismo autor, “Die gegenwärtige Aufgabe...” [“La tarea presente...”], pp. 14 y ss.

⁵¹ Véase Prantl, *Die Bedeutung... [El significado...]*, 2a. parte, *Entwurf einer sprachlichen Logik [Esbozo de una lógica del lenguaje]*.

⁵² Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie [Doctrina de la cosmovisión. Estudios para la filosofía de la filosofía]*, Leipzig-Berlín, 1931 (= *Gesammelte Schriften [Escritos completos]*, VIII), p. 130.

⁵³ Véase Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie [Técnica y ciencia como ideología]*, Francfort del Meno, 1968, p. 149.

⁵⁴ Datos biográficos en W. v. Christ, *Gedächtnisrede auf Karl von Prantl, gehalten in der öffentlichen Sitzung der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München am 28. März 1889 [En memoria de Carl von Prantl, discurso pronunciado en Munich el 28 de marzo de 1889 ante la Real Academia Científica de Baviera]*, Munich, 1889.

⁵⁵ *Die gegenwärtige Aufgabe... [La tarea actual...]*, p. 21.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁷ *Geschichte der Logik im Abendlande [Historia de la lógica en Occidente]*, t. I, Graz, 1955 (= reimpression de la edición, Leipzig, 1855), p. 12;—pero Protágoras lo había pensado sólo en sentido sofista individual—. Véase “Die Bedeutung...” [“El significado”], pp. 24 y ss.

⁵⁸ “Die gegenwärtige Aufgabe...” [“La tarea actual...”], pp. 11 y ss., 23, 28.

⁵⁹ *Geschichte der Logik... [Historia de la lógica...]*, pp. 1 y ss.

⁶⁰ “Die gegenwärtige Aufgabe...” [“La tarea actual...”], pp. 17, 19, 25, 28, 31, 35 y ss. El “verdadero antropologismo” se aparta del de Feuerbach, el “verdadero *historismus*” del de Heinrich Leo; al respecto, véase asimismo la “Erklärung” [“Declaración”] de I. H. Fichte (Bonn, 12 de noviembre de 1838) en *ZPSTh*, núm. 3, 1839, pp. 196 y ss. y en L. Feuerbach (1839), *Werke in sechs Bänden [Obras en seis tomos]*, editado por Erich Thies, t. II, *Kritiken und Abhandlungen I (1832-1839) [Críticas y ensayos I (1832-1839)]*, Francfort del Meno,

1975, pp. 261 y ss.

⁶¹ Dilthey, *op. cit.*, p. 224.

⁶² “Die gegenwärtige Aufgabe...” [“La tarea actual...”], p. 17.

⁶³ Véase *UeOe*, p. 417, en donde falsamente se afirma que en su discurso ante la academia haya demandado un regreso a Kant. Prantl ha dado clases acerca de Kant y más tarde, en la teoría del conocimiento, se ha referido a él con vigor; véase Von Christ, *op. cit.*, pp. 17, 27 y ss.

⁶⁴ “Die gegenwärtige Aufgabe...” [“La tarea presente...”], p. 5.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 8 y ss.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁷ Von Christ, *op. cit.*, pp. 8 y ss.; al respecto, véanse las voluminosas réplicas de Felix Dahn, alumno de Prantl, a Joh. Nep. Paul Oischinger, Joh. Nepomuk Huber y Arno Grimm: “Für freie Forschung gegen Dogmenzwang in der Wissenschaft. Drei Abhandlungen...” [“A favor de la investigación libre en contra de la coerción dogmática en la ciencia. Tres estudios...”], en *Bausteine. Gesammelte kleine Schriften, Vierte Reihe: Zweite Schicht. Philosophische Studien* [Piedras sillares. Pequeños escritos completos. Cuarta serie: segundo nivel. Estudios filosóficos], Berlín, 1883, pp. 95-261; 1a. ed., 1853.

⁶⁸ Véase la bibliografía en Von Christ, *op. cit.*, pp. 45 y ss.

⁶⁹ Más detalles en Kuno Tiemann, “Kuno Fischers Kampf gegen die Reaktion. Nach Ungedruckten Akten, Briefen und Aufzeichnungen” [“La lucha de Kuno Fischer contra la reacción. Según actas, cartas y apuntes no impresos”], *DR*, núm. 194, 1923, pp. 32-44.

⁷⁰ Von Christ (*op. cit.*, p. 51) cuenta de la clase de Prantl “Logik u. Encykl.” [“Lógica y enciclopedismo”]: “Con la teología, no polemizar, sino ignorar; la filosofía hace uso de su reglamento interno”.

⁷¹ Cita de acuerdo con Kuno Fischer, *Das Interdict meiner Vorlesungen und die Anklage des Herrn Schenkel* [La interdicción de mis clases y la acusación del señor Schenkel], Mannheim, 1854, p. 35.

⁷² *Ibid.*, p. 37.

⁷³ *Ibid.*, pp. 46 y ss.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 53 y ss., 61.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁷⁶ “Junto con la réplica a la ‘brusca respuesta’ del señor Schenkel”, Mannheim, 1854.

⁷⁷ “... *Lehrbuch für akademische Vorlesungen* [Manual para clases académicas], Stuttgart, 1852.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁸⁰ Max Jacobson, “Zur Geschichte der Hegelschen Philosophie und der preußischen Universitäten in der Zeit von 1838 bis 1860. (Aus Briefen des Ministerialrats Johannes Schulze an Karl Rosenkranz)” [“Para la historia de la filosofía hegeliana y de las universidades de Prusia 1838 a 1860. (De las cartas del consejero ministerial Johannes Schulze a Karl Rosenkranz)”], *Deutsche Revue* [Revista Alemana], núm. 30, 1905, pp. 118-123; cita de la p. 120.

⁸¹ Braunschweig, *op. cit.*, 1852.

⁸² *Ibid.*, pp. IV y ss. y, en forma de tesis, *Das Problem der Philosophie...* [El problema de la filosofía...].

⁸³ *Ibid.*, p. v.

⁸⁴ A este respecto, véase Peter Rohs, *Philosophie...* [Filosofía...], pp. 65-67, en donde, sin embargo, se pasó por alto, según mi parecer, que el “pensamiento puro” había sido superado pero se seguía pensando en la deducción; véase Harms, *op. cit.*, sección primera.

⁸⁵ A este respecto, véase también Friedrich Harms, *Der Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant und Ludwig Feuerbachs Anthroposophie* [El antropologismo en la evolución de la filosofía desde Kant y la antroposofía de Ludwig Feuerbach], Leipzig, 1845; “Von der Reform der Logik und dem Kritizismus Kants” [“De la reforma de la lógica y del criticismo de Kant”], *Jahrbücher für speculative Philosophie und die*

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften [Anuarios de Filosofía Especulativa y Tratamiento Filosófico de las Ciencias Empíricas], núm. 1, 1846, pp. 128-164.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. VI y ss.

⁸⁷ “Ueber die Aufgabe und die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte. Zur Charakteristik der modernen Philosophie” [“Sobre la tarea y las condiciones de una filosofía de la historia. Para la caracterización de la filosofía moderna”], *AMfWL*, 1851, octubre, pp. 264-288.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 281.

⁸⁹ Johann Gustav Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* [Historia. Lecciones sobre la Enciclopedia y la metodología de la historia], publicadas por Rudolph Hübner, Darmstadt, 1977; véase p. IX, donde se dice que ya en 1852 había tomado la decisión.

⁹⁰ Sobre los trabajos preliminares de Dilthey, cuyos orígenes se pueden rastrear hasta mediados de los años 1860, véase la relación preliminar del editor en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften* [Escritos completos], t. XVIII, *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)* [Las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia. Trabajos preliminares de la introducción a las ciencias del espíritu (1865-1880)], Helmut Johach y Frithjof Rodi, Gotinga, 1977, pp. IX-XXXV; véase también la tabla 5.

⁹¹ Droysen, *op. cit.*, p. 378.

⁹² *Ibid.*, cap. IV, sección 1.

⁹³ Harms, “Über die Aufgabe...” [“Sobre la tarea...”], p. 278.

⁹⁴ Harms, *Prolegomena...* [Prolegómenos...], especialmente la primera sección.

⁹⁵ Véase la reseña anónima de su escrito *Bewegung, Zweck und die Erkennbarkeit des Absoluten. Eine metaphysische Erörterung* [Movimiento, fin y la cognoscibilidad del absoluto. Una disquisición metafísica], Berlín, 1847, *Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur* [Repertorio de la Literatura Alemana y Extranjera de Leipzig], núm. 6, 1848, t. I. pp. 129-133; p. 132 y ss. Información biográfica: Ziegenfuss/Jung; H. K., Prof. Dr. A. L. Kym (artículo necrológico), *Neue Zürcher Zeitung* [Nuevo Periódico de Zurich] 121, 1900, núm. 125 del 6 de mayo, p. 1.

⁹⁶ *Die Weltanschauungen und deren Konsequenzen. Ein akademischer Vortrag mit Erweiterungen* [Las cosmovisiones y sus consecuencias. Una conferencia académica ampliada], Zurich, 1854.

⁹⁷ *Ibid.*, prólogo, s. p.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ Al respecto, véase cap. I.

¹⁰² *Ibid.*, p. 12.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰⁴ Esta primera traducción completa llevó el título *System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung* [Sistema de la lógica deductiva e inductiva. Exposición de los principios de la investigación científica, en especial de la investigación de la naturaleza], traducida al alemán por J. Schiel; 2a. ed. alemana, aumentada de acuerdo con la 5a. edición del original, dos partes, Braunschweig, 1862-1863. En 1849 ya había sido traducida la “parte principal” de esta obra y publicada bajo el título *Die inductive Logik. Eine Darlegung der philosophischen Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung* [La lógica inductiva. Una exposición de los principios filosóficos de la investigación científica, en especial de la investigación de la naturaleza], traducida al alemán, de acuerdo con el original en inglés, por J. Schiel, Braunschweig, 1849. Entre otras cosas, aquí se dice en el prólogo del traductor: “La traducción de la parte principal de esta obra extraordinaria constituye el contenido del presente tomo. Con el fin de reducir al máximo posible el volumen de esta parte, y facilitar así su adquisición, no han sido integradas a esta traducción la primera y la última parte de la obra original. La primera, que es la parte propedéutica a la presente, y abarcaría por sí sola un tomo de medianas proporciones, contiene la doctrina de los

nombres, definiciones, juicios, conclusiones, etc., y, en caso de que sea necesario, puede ser sustituida por cualquier manual alemán de lógica. La última parte contiene la aplicación de los principios reproducidos en la presente obra a las ciencias sociales y morales [¡!, KCK]. La traducción de las mismas queda por ahora fuera de las intenciones del traductor. El señor Mill mismo considera la parte traducida como el núcleo de su obra y ha autorizado el modo de proceder del traductor que primero se había dirigido a él epistolarmente”. (pp. V y ss.)

¹⁰⁵ Erick Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* [Lógica y sistemática de las ciencias del espíritu], Bonn, 1948 (1a. ed., 1927), encuentra que la siguiente obra: *System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Prinzipien wissenschaftlicher Forschung. Insbesondere des Naturforschers John Stuart Mill. Ins Deutsche übertragen von I. Schiel* [Sistema de la lógica deductiva e inductiva. Una exposición de los principios de la investigación científica. En especial del investigador de la naturaleza John Stuart Mill. Traducido al alemán por I. Schiel], 1849, estropea lindamente el título de 1862-1863, pues como no existe un I. Schiel así tampoco este libro. Esto no obstante, se discute y debate al respecto, por ejemplo Alwin Diemer, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [Diccionario histórico de filosofía] (t. III, 1974, especialmente pp. 211-215): “El término ‘Geisteswissenschaft’ o su plural (*Geisteswissenschaften*) no ha sido, como se afirma la mayoría de las veces en adhesión a Dilthey y Rothacker, acuñado por vez primera por Schiele [¡!¿, KCK] con su traducción de la *Lógica* de J. St. Mill como versión del término inglés ‘moral science’. Ya se usa desde antes con un significado diferente: inversamente, la segunda traducción alemana de la *Lógica* de Mill devuelve la versión literal ‘moralische Wissenschaft’ [‘ciencia moral’]” (p. 211). Si Rothacker sólo inventa “su” Mill, Diemer lo supera al “refutar” primero las declaraciones de Rothacker sobre la primera edición ficticia y al afirmar después que la segunda edición lo traduce acertadamente. Pero no lo fue. El capítulo ya trae el título “Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften” [“De la lógica de las ciencias del espíritu o ciencias morales”] y, por otra parte, ya ni siquiera se habla más de *Geisteswissenschaften* [ciencias del espíritu] en la edición abreviada de 1849.

¹⁰⁶ Véase Calinich, George, Kym y la reseña de Ulrici del escrito de Kym “Die Weltanschauungen und deren Konsequenzen” [“Las cosmovisiones y sus consecuencias”] (Zurich, 1854), *ZPPK*, núm. 26, 1855, pp. 147-154; véase también Droysen (1843), *op. cit.*, p. 378.

¹⁰⁷ Véase la recepción de Mill por parte de Beneke ya hacia 1844 (cap. II.2); la primera traducción de la obra de Mill en 1849; desde 1853 hay publicaciones en Alemania (Vorländer, J. B. Meyer), luego Twisten; la obra de C. W. Opzoomer, *Die Methode der Wissenschaft. Ein Handbuch der Logik. Aus dem Holländischen übersetzt von Georg Schwindt* [El método científico. Un manual de lógica. Traducido del holandés por Georg Schwindt], Utrecht, 1852, que se adhiere explícitamente también a Mill y Comte, apenas encontró interés entonces.

¹⁰⁸ Por lo que se refiere a Moritz Wilhelm Drobisch, *Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode* [Psicología empírica según el método de las ciencias naturales], Leipzig, 1842, a este respecto véase Karl Rosenkranz, “Ueber die Psychologie als Naturwissenschaft” [“Sobre la psicología como ciencia natural”], *AMfL*, 1850, t. I, pp. 157-169 (= reseña la obra Theodor Waitz, *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* [Manual de psicología como ciencia natural], Braunschweig, 1849), en cuyas pp. 157 y 168 incluso los herbartianos son sospechosos de materialismo.

¹⁰⁹ Véase la sección siguiente y Erdmann, “Empirische und speculative Naturbetrachtung” [“Consideración empírica y especulativa de la naturaleza”] (= reseña de H. C. Oerstedt, *Der Geist in der Natur* [El espíritu en la naturaleza], traducción alemana de K. L. Kannegiesser, Leipzig, 1850), *AMfL*, 1850, t. I, pp. 393-400, en donde dice “que el ideal de nuestros días domina la ilegalidad y la anarquía, incluso la ciencia natural” (p. 394) y censura “el empirismo unilateral en la ciencia natural”. Luego lo supera J. Frauenstädt en una réplica “Ueber das Verhältniß der Physik zur Metaphysik, veranlaßt durch” [“Sobre la relación analógica de la física a la metafísica”], *AMfL*, 1850, t. II, pp. 20-29.

¹¹⁰ Sobre Jacob Heinrich Willhem Schiel véase J. C. Poggendorff, *Biographisch-Literarisches Handwörterbuch zur Geschichte der exacten Wissenschaften...* [Diccionario biográfico literario de consulta para la historia de las ciencias exactas...], 3 tomos (1858-1883), editado por B. W. Feddersen y A. J. v. Oettingen, Leipzig, 1898, p. 1187.

¹¹¹ “Die sogenannte induktive Logik” [“La así llamada lógica inductiva”], *ZPPK*, núm. 21, 1852, pp. 159-191; p. 165.

¹¹² *Ibid.*, véase nota 2.

¹¹³ Véase por ejemplo Karl Fortlage, “Die verschiedenen Richtungen in der Psychologie” [“Las diferentes orientaciones en la psicología”], *AMfL*, 1850, t. II, pp. 116-122, 145-158, especialmente pp. 120 y ss., 146, 157. Harms, *Ueber die Aufgabe...* [Sobre la tarea...], pp. 271, 274; véase también la serie de artículos de Theodor Waitz, *Der Stand der Parteien auf dem Gebiet der Psychologie* [La postura de los partidos en el campo de la psicología], 1852-1853, *passim*.

¹¹⁴ *AMfWL*, 1853, pp. 937-958; como también del mismo autor, *Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staats-Lehre der Engländer und Franzosen mit Einschluß Machiavell's und einer kurzen Uebersicht der moralischen und sozialen Lehren der neueren Zeit überhaupt* [Historia de la doctrina filosófica moral, jurídica y política de los ingleses y franceses, incluida la de Maquiavelo y un breve repaso de las doctrinas morales y sociales de la época más reciente en general], Marburgo, 1855. Rothacker, “Introducción”, p. 198, el artículo mencionado era inaccesible seguramente también porque difícilmente se podía encontrar bajo el título de revista *Kieler allg. Monatsschrift* [Revista Mensual General de Kiel].

¹¹⁵ Auguste Comte, *Rede über den Geist des Positivismus. Übersetzt, eingeleitet und hg. v. Iring Fetscher* [Discurso sobre el espíritu del positivismo. Traducido, introducido y editado por Iring Fetscher], Hamburgo, 1979; bibliografía en pp. 244 y ss., en donde, p. 248, la recepción alemana debe haber comenzado en 1859 con Karl Twستن.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 958.

¹¹⁷ Rothacker, *Geschichte...* [Historia...], p. 198; véase también Manfred Riedel, *op. cit.*

¹¹⁸ Al respecto, véase Schnädelbach, *op. cit.*, cap. VI.

¹¹⁹ Stahl, *Die Philosophie des Rechts. Zweiter Band: Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung* [La filosofía del derecho. Tomo segundo, Doctrina del derecho y el estado sobre los cimientos de una cosmovisión cristiana], 3a. ed., Heidelberg, 1854, pp. VIII-X.

¹²⁰ Véanse las denuncias de F. Th. Allihn ya en 1849; de él mismo, *Das Grundübel der wissenschaftlichen und sittlichen Bildung in den Anstalten des Preußischen Staats* [El mal fundamental de la formación científica y moral en las instituciones educativas del Estado prusiano], Halle, 1849; véase *infra*.

¹²¹ Johann Eduard Erdmann, *Preußen und die Philosophie. Akademische Rede, gehalten zum Geburtsfest Seiner Majestät des Königs* [Prusia y la filosofía. Discurso académico pronunciado para celebrar el cumpleaños de Su Majestad el Rey], Halle, 1854, véanse pp. 5-11.

¹²² C. J. Braniss, *Ueber die Würde der Philosophie und ihr Recht im Leben der Zeit. Rede beim Antritt des Rectorats* [De la dignidad de la filosofía y de su derecho en la vida de la época. Discurso al asumir la rectoría], Berlín, 1854, p. 27.

¹²³ Véase Stahl, *op. cit.*, p. 508, en donde recomienda que se restablezca o aumente la censura: “En general, los libros obran poco a poco el progreso de las ideas, el cual, a su vez, determina al Estado y a la Iglesia”. Al respecto, véase también la acertada polémica en Franz Vorländer, *Geschichte...* [Historia...], pp. VII y ss., 61 ss. y *passim*.

¹²⁴ Véase *Der junge Dilthey...* [El joven Dilthey...], Stuttgart (2a. ed.), 1960, p. 55.

¹²⁵ F. H. Th. Allihn, *Die Umkehr der Wissenschaft in Preußen. Mit besonderer Beziehung auf Stahl und auf die Erwiderungen seiner Gegner; Professor Braniss in Breslau und Professor Erdmann in Halle. Ein Beitrag zur neuesten Culturgeschichte* [La conversión de la ciencia en Prusia. Con especial relación a Stahl y a las objeciones de sus adversarios el profesor Braniss en Breslau y el profesor Erdmann en Halle. Una contribución a la más reciente historia de la cultura], Berlín, 1855, pp. 239 y ss.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 240 y *passim*.

¹²⁷ Véase W. Lexis (ed.), *Die Universitäten im Deutschen Reich. Unter Mitwirkung zahlreicher Universitätslehrer* [Las universidades en el Reich alemán. Con la cooperación de numerosos maestros universitarios], Berlín, 1904, Anexo, tabla 1, de la que resulta que, comparado con el semestre de invierno 1845-1846, en el que estaban inscritos 3 510 estudiantes en la facultad de filosofía, en el semestre de invierno 1855-1856 aún hay un total de 3 059 estudiantes inscritos.

¹²⁸ Véase J. Conrad, *Das Universitätsstudium in Deutschland während der letzten 50 Jahre. Statistische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung Preußens* [El estudio universitario en Alemania durante los últimos 50 años. Investigaciones estadísticas con especial consideración a Prusia], Jena, 1884, p. 136 y ss. El cotejo de los datos relativos a los años 1841, 1851, 1861 (p. 135), muestra en 1851 una alta afluencia precisamente en las ciencias naturales.

¹²⁹ Porque en la [figura 1](#) se toman como base sólo los desplazamientos de los porcentajes de las facultades, pero no las variaciones absolutas, pueden pasarse ampliamente por alto los factores sociales. Pero esto no es válido para el significado que tienen las perspectivas profesionales a la hora de elegir un campo de estudio (al respecto véase Conrad, quien toma posición facultad por facultad). Por lo que se refiere a la disminución de los estudiantes de derecho y filosofía y el aumento de los de teología no entran en todo caso en consideración motivos sociales ni “deseos de hacer carrera”, según Conrad, Eulenburg y también Paulsen (*Geschichte des gelehrten Unterrichts...* [Historia de la educación académica...]).

¹³⁰ Calculado según W. Lexis, *Anhang, Tafel 1: Gesamtzahl der Studierenden nach Fakultäten auf allen (22) Universitäten des Deutschen Reichs* [Anexo, gráfica 1: Cifra total, por facultades, de los estudiantes de todas (22) las universidades del Reich alemán]. Al respecto, véase también Franz Eulenburg, *Die Frequenz der deutschen Universitäten. Von ihrer Gründung bis zur Gegenwart* [La frecuencia en las universidades alemanas. Desde sus fundaciones hasta la época presente], Leipzig, 1904, p. 255; Konrad H. Jarausch, “Frequenz und Struktur. Zur Sozialgeschichte der Studenten im Kaiserreich” [“Frecuencia y estructura. Para la historia social de los estudiantes en el periodo imperial”], en Peter Baumgart (ed.), *Bildungspolitik zur Zeit des Kaiserreichs* [Política educativa en la época del imperio], Stuttgart, 1980, pp. 119-149, en donde, según mi parecer, se aducen en la interpretación demasiados hechos económicos y muy pocos sociopsicológicos.

¹³¹ Véase Conrad, *op. cit.*, gráfica II, que arroja un 47% en comparación con el semestre de verano de 1852 y el de 1860.

¹³² *Ibid.*, pp. 105 y ss., en donde lamentablemente quedan descartados efectivamente los motivos políticos y sociopsicológicos y solamente se habla de las escasas perspectivas profesionales. ¡Pero es en ese periodo cuando precisamente los teólogos hubieran tenido que registrar no un *boom* sino un desplome devastador!

¹³³ Véase Karl Vorländer, *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus* [Kant y Marx. Una contribución para la filosofía del socialismo], 2a. ed. corregida, Tübinga, 1926, p. 112: “A toda esta generación más antigua [J. B. Meyer, Zeller, Haym, Liebmann, Fischer, Drobisch; KCK] de neokantianos es común, por más heterogeneidad que pueda haber entre ellos [...] un fuerte rasgo marcadamente crítico, en algunos hasta escéptico”. Según mi parecer, sin embargo, en ese tiempo sólo Karl Fortlage ha declarado abiertamente su “escepticismo” en *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant* [Historia genética de la filosofía desde Kant], Leipzig, 1852 (pp. 484 y ss.), la cual quería ser “un sermón para la reconciliación de las partes” (p. VIII). Esta expresión—cabalmente en consonancia con H. Schelsky—me parece adecuada en este lugar.

¹³⁴ Citado de acuerdo con Golo Mann, *op. cit.*, p. 255.

¹³⁵ Para la información biográfica véase Meyer: *ADB* (D.R.), *BJDN* (Theodor Lipps); Helmholtz: *ADB* (A. Paalzow), *Königsberger*; Prantl: *ADB* (Clemens Baeumker), *Von Christ*; Lange: *ADB* (Franz Weinkauff), *LB* (F. Grossart), *Ellissen*; Fischer: *LB* (Bruno Bauch), *BJDN* (Hugo Falkenheim); Ueberweg: *ADB* (O. Liebmann), *Lange, op. cit.*, A. Lasson, “Zum Andenken an Friedrich Ueberweg” [“En memoria de Friedrich Ueberweg”], *PhM*, núm. 7, 1871-1872, pp. 289-312; Haym *NDB* (Ernst Howald), *LB* (Hugo Bieber), *BJDN* (Wilhelm Schrader).

¹³⁶ En este sentido véase Hans Jörg Sandkühler, “Einleitung zu”: *Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus* [“Introducción a”: *Marxismo y ética. Textos para el socialismo neokantiano*], publicado por H. J. S. y Rafael de la Vega, Francfort del Meno, 1974, p. 10.

¹³⁷ Wilhelm Dilthey, “Zum Andenken an Friedrich Ueberweg” [“En memoria de Friedrich Ueberweg”], *PJ*, núm. 28, 1871, pp. 309-322; cita tomada de p. 313 y ss. Sobre la miseria de los docentes privados véase Alexander Busch, *Die Geschichte des Privatdozenten. Eine soziologische Studie zur großbetrieblichen Entwicklung der deutschen Universitäten* [La historia del docente particular. Un estudio sociológico para el desarrollo macroempresarial de las universidades alemanas], Stuttgart, 1959, pp. 43-53, 58 y ss. (¡sobre la imagen transfigurada del docente particular!) y *passim*.

¹³⁸ Véase por ejemplo Dieter Wittich, “Einleitung” zu: *Vogt, Moleschott, Büchner: Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland* [“Introducción” a: *Vogt, Moleschott, Büchner: Escritos para el materialismo pequeñoburgués en Alemania*], t. I, p. LVI y *passim*; véase también el artículo “Neukantianismus” [“Neokantismo”] (Manfred Buhr), *op. cit.*

¹³⁹ *Subjekt-Objekt [Sujeto-objeto]*, p. 359. Pero esta formulación procede originalmente de Rudolph Wagner.

¹⁴⁰ Véase Riehl, “Helmholtz”, 1921, en *Führende Denker und Forscher [Pensadores e investigadores líderes]*, Leipzig, sin año (1922), p. 224.

¹⁴¹ Véanse cap. I, sección 1, y cap. II, sección 3.

¹⁴² Véase a este respecto y para lo que sigue, Leo Königsberger, *Hermann von Helmholtz*, 3 tomos, Braunschweig, 1902-1903.

¹⁴³ *Ibid.*, t. I, p. 242.

¹⁴⁴ “Ueber das Sehen des Menschen”, en *Vorträge und Reden [Conferencias y discursos]*, t. I, 4a. ed., Braunschweig, 1896; véase p. 89.

¹⁴⁵ Sintomático de la represión del problema del materialismo, respecto del cual Helmholtz reaccionó cabalmente, es también que los posteriores intérpretes de Helmholtz no supieron evidentemente qué hacer con la identificación que éste hizo de Kant y Fichte, dejando entonces de lado este problema; véase Riehl, *Hermann v. Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant [Hermann von Helmholtz en su relación a Kant]*, Berlín, 1904 (también en *Kant-Studien [Estudios kantianos]*), y su ensayo de 1921, *op. cit.* Igualmente en Lange y luego en Cohen, véase más adelante.

¹⁴⁶ *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo]*, t. II, 2a. ed., 1875, pp. 4 y ss.

¹⁴⁷ A este respecto, véanse especialmente cap. V, sección 3, y cap. VI, sección 2 y ss.

¹⁴⁸ Königsberger, p. 292.

¹⁴⁹ Sobre Müller en relación con el neokantismo, véase sobre todo Arthur Liebert, “Johannes Müller, der Physiologe, in seinem Verhältnis zur Philosophie und in seiner Bedeutung für dieselbe. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Neukantianismus” [“Johannes Müller, el fisiólogo, en su relación a la filosofía y en su significado para la misma. Asimismo, una contribución para la historia de la evolución del neokantismo”], *Kant-Studien [Estudios kantianos]*, núm. 20, 1915, pp. 357-375.

¹⁵⁰ Véase Karl Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie [Historia de la filosofía kantiana]*, p. 322; más recientemente Karl Post, *Johannes Müllers philosophische Anschauungen [Visiones filosóficas de Johannes Müller]*, Halle, 1905.

¹⁵¹ “Ueber das Sehen...” [“De la vista...”], *op. cit.*, p. 98.

¹⁵² *Ibid.*, p. 99.

¹⁵³ Helmholtz se convertirá más tarde al positivismo y seguirá adherido al idealismo sólo en lo que se refiere a ciertas convicciones éticas fundamentales; véase cap. VII, sección 3.

¹⁵⁴ “Ueber das Sehen...” [“De la vista...”], *op. cit.*, p. 116.

¹⁵⁵ A este respecto, véase la crítica de Liebmann (también a Müller, Ueberweg, Lange) en su *Análisis*, pp. 149 y ss. y parcialmente incluso antes en su *Ueber den objektiven Anblick. Eine kritische Abhandlung [De la mirada objetiva. Un tratado crítico]*, Stuttgart, 1869.

¹⁵⁶ Véase cap. IV, sección 3, y Liebmann, cap. IV, sección 4.

¹⁵⁷ Königsberger, *op. cit.*, pp. 277 y ss., donde las palabras “más agresivo” son evidentemente un error de lectura.

¹⁵⁸ Gerhard Hennemann (*Grundzüge einer Geschichte der Naturphilosophie und ihrer Hauptprobleme [Elementos de historia de la filosofía natural y de sus problemas principales]*, Berlín, 1975), p. 68; lo que según mi parecer parece poco probable por lo que se refiere a la síntesis Kant-Fichte de Helmholtz y más bien podría ser significativo por lo que se refiere a la recepción de Mill por parte de Helmholtz.

¹⁵⁹ Véase Helmholtz, “Erinnerungen...” [“Recuerdos...”], en *Vorträge und Reden... [Conferencias y discursos...]*, p. 17.

- ¹⁶⁰ Königsberger, *op. cit.*, pp. 286 y ss.
- ¹⁶¹ *Ibid.*, p. 291.
- ¹⁶² *Ibid.*, p. 292. Sobre la proporción de aprioridad y geometría, véase (exhaustivamente) Cassirer, *Das Erkenntnisproblem.... [El problema del conocimiento...]*, t. IV, libro I, caps. 1-3.
- ¹⁶³ Exceptuando algunas menciones ocasionales, más detalladamente sólo en Ernst Topitsch, “Kant in Österreich” [“Kant en Austria”], en *Philosophie der Wirklichkeitsnähe. Festschrift zum 80. Geburtstag Robert Reiningers [Filosofía de la probabilidad. Homenaje a Robert Reininger en su octagésimo cumpleaños]*, Viena, 1949, pp. 236-253; p. 252.
- ¹⁶⁴ Para la biografía, véase sección 3.
- ¹⁶⁵ *De principiis Aristotelis in distributione animalum adhibitis [De los principios aplicados por Aristóteles en la clasificación de los animales]*, tesis doctoral, Berlín, 17 de junio de 1854 (sin *curriculum vitae*).
- ¹⁶⁶ Sobre “Cuerpo y alma” de Julius Schaller, *Deutsches Museum [Museo Alemán]*, núm. 4, 24 de enero de 1856, pp. 121-128.
- ¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 121.
- ¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 123.
- ¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 124.
- ¹⁷⁰ *Idem.*
- ¹⁷¹ *Ibid.*, p. 127.
- ¹⁷² Como “neokantiano” puede ser válido sólo lo que esté asociado con el neokantismo al menos material, personal y de modo coherente genéticamente. Ésta es la razón por la cual, según mi parecer, la programática anterior a la Revolución de marzo de 1848, que tiene una orientación y una motivación completamente diferente; pertenece sólo a la “prehistoria” del neokantismo.
- ¹⁷³ Schaller, *op. cit.*, p. v.
- ¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. V y ss.
- ¹⁷⁵ *Ibid.*, p. VIII.
- ¹⁷⁶ Para el más reciente *status quaestionis* de la disputa sobre cuerpo y alma, véase *Deutsches Museum [Museo Alemán]*, núms. 49 y 51, del 4 y 18 de diciembre de 1856, pp. 826-834, 906-916.
- ¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 826.
- ¹⁷⁸ Continuación bajo el mismo título, núm. 10, del 5 de marzo de 1857, núm. 11, del 12 de marzo de 1857; véase también el artículo “Ueber Teleologie und Naturwissenschaft” [“Sobre teleología y ciencia natural”], núm. 42, del 15 de octubre de 1857. Estos artículos comentan, partiendo todos del criticismo, escritos, entre otros, de Schleiden, Lotze, I. H. Fichte, Czolbe, Friedrich Fabri, Fechner.
- ¹⁷⁹ Desde 1856. Para la bibliografía de los escritos tempranos de Meyer, véase Hans Schröder y C. R. W. Klose, *Lexikon der hamburgischen Schriftsteller bis zur Gegenwart... [Diccionario de los escritores de Hamburgo hasta el presente...]*, t. V, Hamburgo, 1870, pp. 274-280. Para “Obras y escritos” posteriores, véase *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel und die verwandten Geschäftszweige [Noticias de la Bolsa del Mercado Alemán de Libros y Negocios Afines]*, núm. 64, 1897 (t. II), pp. 4583 y ss.
- ¹⁸⁰ Véase Anónimo (= Karl Twesten), “Lehre und Schriften August Comte’s” [“Doctrina y escritos de Auguste Comte”], *PJ*, núm. 4, 1859, pp. 279-307. Ya antes, Franz Vörländer, véase *supra*.
- ¹⁸¹ *Ibid.*, p. 120.
- ¹⁸² *Ibid.*, p. 124.
- ¹⁸³ (= cuatro artículos de la serie antes mencionada), *Deutsches Museum [Museo Alemán]*, núm. 11, del 12 de marzo de 1857, pp. 395-402.
- ¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 399.
- ¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 400.
- ¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 401.

¹⁸⁷ *Idem.*

¹⁸⁸ *Idem.*

¹⁸⁹ Berlin; reimpresión, Darmstadt, 1974. Al respecto véase Karl Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen Rudolf Haym* [*Apología de Hegel contra Rudolf Haym*], Berlín, 1858, de la que más tarde él mismo dijo que “casi no había sido tomada en consideración” (del mismo autor, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* [*Hegel como filósofo nacional*], Leipzig, 1870, p. VII).

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 397.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 468.

¹⁹² Detalladamente: Wolfgang Harich, “Rudolf Haym. Seine politische und philosophische Entwicklung” [“Rodolfo Haym. Su evolución filosófica y política”], *Sinn und Form* [*Sentido y Forma*], núm. 6, 1954, pp. 482-527; véase además H. Lübke, *op. cit.*, como también Alois Riehl, “Rudolf Haym. Gedächtnisrede” [“Discurso en memoria de Rudolf Haym”], Halle, 1901, en, del mismo autor, *Führende Denker und Forscher..* [*Pensadores e investigadores líderes...*], pp. 150-170.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 464.

¹⁹⁴ *Ibid.*, “Introducción”.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 468 y ss.

¹⁹⁶ Véase especialmente *ibid.*, p. 375, donde se dice: “Él [Hegel, KCK] sólo es capaz de apreciar lo subjetivo en la medida en la que algo subjetivo deja de serlo y se depura para lo general. De aquí el sometimiento del querer al saber; de aquí luego el desprecio que experimenta lo subjetivamente espiritual y con esto lo individual”.

¹⁹⁷ Rothacker, “Introducción”, p. 184; véase Haym, *op. cit.*, pp. 383 y ss.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 469 y s.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 12 y ss., 469 y ss.; véase Harich, *op. cit.*, p. 514.

²⁰⁰ Véase Fischer, *Liebmann und die ganze Südwestdeutsche Schule* [*Liebmann y la escuela sudoccidental completa*]; pero también Lange, luego Cohen. No sin razón del todo Lucien Goldmann (*Dialektische Untersuchungen* [*Investigaciones dialécticas*], Neuwied-Berlín, 1966, p. 214) ha dicho que el neokantismo había sido propiamente un regreso a Fichte. Al respecto, véase el siguiente capítulo.

²⁰¹ *Subjekt-Objekt...* [*Sujeto-objeto...*], p. 359.

²⁰² *Ibid.*, p. 317.

²⁰³ Frente a los 28 actos públicos dedicados a Hegel (1871-1890) están los 433 dedicados a Kant.

IV. LA EPICRISIS FILOSÓFICA EN EL TIEMPO DE LA “NUEVA ERA”

1. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO COMO MEDIACIÓN ENTRE EL VIEJO IDEALISMO Y EL NUEVO MATERIALISMO

Al “sepelio de la filosofía hegeliana que llevó a cabo Haym”¹ (Meyer) pareció seguir, especialmente hacia finales de los años 1850, una especie de quietud filosófica de cementerio generalizada, pues, a excepción de Austria, en donde un joven de 24 años publicó un texto notablemente sesgado, *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie [La tarea actual de la filosofía]*,² en el cual hacía campaña a favor de un “regreso al Kant de la *Crítica de la razón pura*” y a la vez ponía en guardia contra el Kant “revolucionario”, sólo se pudieron percibir muy pocas señales que anunciaran el neokantismo venidero. No, Carl Sigmund Barach (1834-1885) no cayó “injustamente en el olvido” (Topitsch)³ debido a la excesiva zalamería que mostraba a Stahl: “Stahl cuenta [...] con toda razón a Kant entre aquellos que han producido la doctrina cuya aplicación literal era la revolución”,⁴ y su programática gnoseológica: “La crítica kantiana ha de ser considerada actualmente como la ciencia negativa cuyo fin consiste en rechazar la objetividad y apodicticidad de los conocimientos racionales y en determinar sus fronteras y limitaciones; a ella tiene que asociarse una teoría del conocimiento positiva que verdaderamente fundamente e investigue el grado de objetividad y evidencia de todas las especies del saber”⁵—a nadie podían invitar a revivir al oscuro ciudadano de Königsberg—. Barach ha hecho ciertamente más tarde, en los años 1860—pero ahora en estrecha adhesión a Kuno Fischer—,⁶ algo para mediar a Kant en Austria,⁷ pero este escrito temprano sólo expresaba con demasiada claridad lo que otro descubridor de Kant sabía algunos años más tarde sobre sus colegas: “El zorro por naturaleza que es el ser humano rara vez se contenta con sólo suspirar que las uvas de la iglesia y la canasta de pan del servicio público cuelgan muy alto. Si no trata de estirar el cuello hasta alcanzar el techo...” (L. Noack, 1861).⁸

Por el momento, en todo caso, se había detenido el “regreso a Kant” que a mediados de los años 1850 parecía estar a la vuelta de la esquina, pues entre la exhortación a “reescribir la filosofía hegeliana como filosofía trascendental” y el comienzo de los años 1860 no se volvió a publicar ningún programa en favor del nuevo kantismo. Únicamente Friedrich Ueberweg⁹ intentó hacer una nueva fundamentación en *Zeitschrift für Philosophie...* [*Revista de Filosofía...*]¹⁰—pero ciertamente no a favor de un filosofar kantiano sino a favor de un filosofar crítico-gnoseológico—. En un artículo “Über Idealismus, Realismus und Idealrealismus” [“Sobre idealismo, realismo, e idealrealismo”]¹⁰ exigió que se volviera a tratar críticamente la antinomia gnoseológica entre realismo e idealismo, y precisamente en el sentido kantiano, de una manera

completamente semejante a como Frauenstädt—quien por cierto provenía de Schopenhauer—también lo había exigido ya en 1854.¹¹ Los dos no eran kantianos pero ambos tuvieron contacto con la filosofía kantiana porque, teniendo como fundamento la duda en la preponderancia del conocimiento sensible como también del conocimiento conceptual, consideraron conveniente que se trataran de nuevo los problemas gnoseológicos. Ciertamente, en este asunto la filosofía no podía desembocar, como pensaba Ueberweg, en un completo subjetivismo en el sentido kantiano de la palabra, pero, por otra parte, el objetivismo idealista y postidealista de la investigación fisiológica y psicológica de la época moderna ya no tenía argumentos legítimos que contraponer. La orientación del idealismo, hasta entonces considerada como una orientación consagrada por la tradición, pero también el materialismo moderno, contenían cada uno su propio “carisma” y su propio “peligro”:

el idealismo puro ciertamente defiende las superiores y más nobles tareas del espíritu; pero no fácilmente se conserva libre de las aguas enturbiadas con elementos mitológicos acientíficos. La ventaja del realismo consiste en conservar la pureza del interés científico; pero su peligro, al rechazar el vestido inapropiado, en perder al mismo tiempo el núcleo de verdad oculto en él. La perfección del realismo ideal consiste en aquella mediación de los extremos en la cual se hace plena y completa justicia a ambas partes,¹² dice el futuro materialista Ueberweg en el año de 1859.¹³

En este sentido ya no es posible una adhesión a las orientaciones precedentes, sino sólo “la enérgica continuación, precisión, profundización y perfección de la crítica que otrora se convirtió en un poder histórico es la que de ahora en adelante puede conducir a la meta de una ciencia gnoseológica estricta, purificada por una revisión crítica y consciente de las razones tanto de la confianza como también de la desconfianza y del rechazo”.¹⁴ En este sentido, Schleiermacher ya ha caminado completamente “en su ‘dialéctica’ el camino que, seguido rectamente, tiene que conducir a una doctrina del conocimiento que no descarte sino supere las negaciones kantianas [de un conocimiento objetivo adecuado, KCK]”.¹⁵

Este idealrealismo quería ser síntesis: no hipostatiza

lo general y esencial ni le atribuye tampoco [...] un significado meramente subjetivo, sino reconoce (con Aristóteles) lo uno en lo múltiple, la inmanencia de la esencia en los fenómenos. El idealrealismo no rechaza (con Hegel) la reflexión de la ciencia física, y tampoco (con el materialismo) la teleología; tampoco busca dualísticamente la causa final donde termina el conocimiento de la causa eficiente, y no recurre a la causalidad mecánica donde el fin parece faltar, sino en el mecanismo encuentra el conjunto de aquellas leyes que han sido determinadas por el fin ideal mismo como los caminos de su realización. El idealrealismo ético no rechaza (con Kant y Herbart) el fin como razón que determina la acción moral, y tampoco ve (con el utilitarismo y el hedonismo) la norma moral en los fines a los que se aspira sino en las proporciones de su valor [...] El idealrealismo no pone la voluntad de Dios en lugar de un principio moral antropológico, ni tampoco excluye, a causa de la fundamentación antropológica, la forma teológica de la ética, sino reconoce la voluntad de Dios en lo humanamente más valioso.¹⁶

Que esto fuera dicho desde Bonn, y precisamente después del relevo de Federico Guillermo IV por Guillermo I, permitió que este “panteísmo” permaneciera impune. Pero también ahora se ve cabalmente que la actitud escéptica fundamental predomina

ampliamente incluso ahí donde, como en este artículo de Ueberweg, es formulado el programa de una nueva filosofía: las nuevas ideas se desarrollan a partir de lo negativo y sólo ocasionalmente se percibe el destello de una crítica cautelosa. El idealrealismo designa una forma transitoria negativa y crítica, y probablemente tampoco habría desembocado en una organización sistemática si Ueberweg no se hubiera visto forzado—por razones puramente económicas—a realizar la idea del editor Toeche de escribir un *Grundriss der Geschichte der Philosophie* [Compendio de historia de la filosofía].¹⁷

El programa de Ueberweg de una “gnoseología” apelaba a la tradición fundada por Schleiermacher; el método de la tipología usado para tratar los problemas filosóficos del presente remitía por el contrario a su maestro Trendelenburg, quien ya había publicado en el año de 1847 una disertación académica, *Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme* [Sobre la última diferencia de los sistemas filosóficos].¹⁸ En esta disertación, Trendelenburg, partiendo de la “lucha entre física y ética”, entre fuerza y pensamiento, había distinguido en primer lugar entre sistemas ideales y materialistas y a estos dos “tipos” les puso el nombre histórico de democritismo y platonismo. Vio que una tercera posibilidad—“que pensamiento y fuerza en sí mismos no son diferentes y a lo máximo sólo lo son en la forma de la visión”—estaba justificada por Spinoza y la designó como “spinozismo”.¹⁹ De acuerdo con un estudio de Joachim Wach,²⁰ al que se adhirió en lo esencial también Odo Marquard,²¹ los diferentes tipos de cosmovisiones de Dilthey debían remontarse a dicha disertación. Al adherirse a dicho estudio, Marquard tenía la intención de justificar la tesis de que las tipologías de las cosmovisiones son “mediaciones que se encuentran en estado de cesantía o en estado de retiro”, y pretendía haber reconocido en el fenómeno de las nacientes “tipologías de las cosmovisiones” una “forma de pensar antropológica propia de los siglos XIX y XX”.²² Que las tipologías de las cosmovisiones sean tales “mediaciones en estado de cesantía” puede ser acertado en relación a Dilthey y su sucesor; sin embargo, en relación a su predecesor, esta tesis es en mi opinión absolutamente insostenible: en primer lugar, porque el supuesto tipo trendelenburgueano de “spinozismo” en verdad no es tal, pues incluso Spinoza mismo apenas cae bajo este concepto, lo que pasaron por alto Wach y Marquard.²³ En segundo lugar, porque en su disertación e igualmente en *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas] Trendelenburg habla de sólo dos “cosmovisiones”, teniendo en ambos escritos la vista puesta en aquella “lucha entre física y ética”, en la cual se vale mediar.²⁴ “El realismo sin la idea se vuelve materialismo y el idealismo sin acceso a lo real se vuelve un sueño de la imaginación, un mundo de ídolos [...] De aquí que sea necesario aspirar a la apropiada unificación y no desmayar hasta alcanzarla”, se dice en *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas],²⁵ en las que además se despacha la cuestión de saber si no se deba considerar que Spinoza no deja de ser un fundador de tipos autónomo:

Si en la sustancia de Spinoza se interpenetraran efectivamente pensamiento y extensión y no estuvieran una al lado de la otra como dos expresiones de una misma cosa, entonces allí cabría la posibilidad de que se diera una visión orgánica. Pero esta visión es para Spinoza sólo una consecuencia extraña. Porque al abolir la causa final, anula el pensamiento en la causa de las cosas. Por esto cae, aunque esté estructurada de otra manera, en

la cosmovisión física y en esa medida constituye una antinomia de Platón.²⁶

Por tanto, en Trendelenburg no hay—si se toma en sentido diltheyano—absolutamente ninguna “tipología de las cosmovisiones”, sino sólo y únicamente la lucha entre dos orientaciones, sistemas o cosmovisiones en pugna: sin embargo, aquí debe intervenir como mediadora una especie de “spinozismo”.²⁷

Haber intentado exactamente esto o algo parecido es lo que caracteriza también a una serie completa de discípulos de Trendelenburg: el éxito externo de su filosofía se puede reducir en buena parte al hecho de que planteó problemas en lugar de ofrecer soluciones acabadas de las contradicciones propias de la presente época filosófica. Su conducta heurística fundamental le permitió—especialmente en *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*—exponer más bien sólo un programa que exponernos en ellas una nueva filosofía efectivamente acabada—es decir, el “sistema abierto” que presenta la “cosmovisión orgánica”—. Que en ningún caso se trata, sin embargo, de una “forma antropológica de pensar”, sino más bien de una formulación de la contradicción fundamental del periodo de transición entre el idealismo alemán y la época neokantiana, contradicción que fue tratada por Trendelenburg y una serie completa de discípulos suyos en esta forma tipificante, ello se puede ver de la mejor manera posible haciendo una lista de estas supuestas “tipologías de las cosmovisiones”. Pues antes de Dilthey ya está ciertamente no sólo la disertación de Trendelenburg: también Prantl (1852), Kym (1854, 1875), Jürgen Bona Meyer (1856, 1870), Ueberweg (1859), Laas (1879) y finalmente Friedrich Paulsen (1877, 1892), han trabajado haciendo tipologías en este sentido, o paralelamente al ensayo de Trendelenburg o con la intención de elaborar su propia postura.²⁸ En esto resuena—antes de Dilthey—una “forma antropológica de pensar”, llamada “tipología de las cosmovisiones”, en el discurso académico de Prantl de 1852, anteriormente discutido, sobre *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie* [*La tarea actual de la filosofía*], en el cual Prantl parte del hecho “de que todas las diferentes orientaciones [de la filosofía, KCK] tienen necesariamente sus raíces en lo más íntimo del ser humano”.²⁹ En ese discurso Prantl anticipa conceptualmente las tipologías de Dilthey: al “realismo” (empirismo, psicologismo) se contrapone un “idealismo subjetivo”, pero ambos deben ser mediados en el “verdadero antropologismo”, en el “verdadero idealismo objetivo”. Dilthey-Prantl (-Feuerbach): son los nombres de este linaje “antropológico” del método tipológico.³⁰ Trendelenburg, por el contrario, regresa, pasando por Von Berger, a la idea de Schelling de un “idealrealismo” (1801), la cual puede rastrearse a su vez pasando por Fichte, el viejo Reinhold, hasta llegar a Kant como también a Platner.³¹ Pero el tipificar es lo primero; los intentos de mediar la contradicción fundamental en la filosofía de mitad del siglo XIX; los intentos de mediar la contradicción de idealismo y materialismo (respectivamente “realismo”, entre otras cosas parecidas), lo segundo. “¿No se ha vuelto una obligación—pregunta Jürgen Bona Meyer en 1856—decidir la cuestión del litigio entre materialismo e idealismo dentro de los límites trazados hoy en día y libres de las injustificadas miradas de reojo de la sociedad y la religión?”³² Su “criticismo” es el representante absoluto de muchos que pertenecen a esta generación.

Si se revisan todos los trabajos procedentes de otro lado, pero que se asocian a Trendelenburg, y sus respectivas intenciones clasificadoras, entonces se descubre que el concepto e “ismo” que entra en tercer lugar casi siempre nombra el programa respectivo del autor en cuestión; véase el [cuadro 1](#).

La primera edición de *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*] apareció en 1840, luego, sólo dos décadas más tarde (1862), la segunda, pero, en 1870, la tercera: su éxito comercial coincide con el periodo en el que se discutió más apasionadamente el materialismo. El prestigio de Trendelenburg creció otra vez durante este tiempo de vehementes discusiones, pues su planteamiento del problema de una mediación necesaria de elementos idealistas y realistas resultó extremadamente productivo. Mientras que su disertación de 1847 brotó de necesidades aún predominantemente histórico-filosóficas—en la medida en la que estaba enlazada a las clases de Von Berger sobre historia de la filosofía, quien igualmente había tratado de tener una mirada de conjunto de la multiplicidad de los sistemas mediante una tipología—,³³ desde Prantl comienza a quedar claro una vez más que todas las tradiciones vivas ya no le bastaban a la más reciente generación de filósofos; la filosofía del ni-ni, que inicialmente aún se encontraba en su maestro, se convierte ahora en motivo de ulteriores programas: una “cosmovisión general” es la respuesta a la autonomización positivista de las disciplinas científicas y a la disputa de las cosmovisiones; el “criticismo” es la respuesta al debate materialista que exige renunciar al pensamiento propio de la cosmovisión; el “idealrealismo” de Ueberweg, finalmente, regresa a las cuestiones fundamentales de la gnoseología y en esta fórmula sintética les da a los conceptos de “idealismo” y “realismo”, por vez primera y también en el interior de la escuela de Trendelenburg, un sentido puramente gnoseológico: las premisas de la filosofía de la identidad pierden su fuerza de convicción, las orientaciones del idealismo y el realismo ya no parecen antinomias absolutas sino únicamente relativas; en pocas palabras: la fe en la verdad del pensamiento, cuando parte de la fuerza o de la idea, es problematizada crítico-gnoseológicamente y, de esta manera, superada al mismo tiempo como contraposición: a partir de ahora se exige completamente por principio una “investigación científica” que debe tender a resolver el problema sujeto-objeto, para que no se absolutice unilateralmente, y de esta manera acríticamente, ni la parte de lo subjetivo ni la parte de lo objetivo.

CUADRO 1. *Conceptos mediadores vinculados a Trendelenburg*

<i>Trendelenburg 1847: Mediación en el sentido de un “realismo ideal”</i>		
Democritismo	Platonismo	(Spinozismo)
Materialismo	Idealismo	
<i>Prantl 1852: “La tarea actual de la filosofía”:</i>		
Realismo	Idealismo subjetivo	El “idealismo verdadero objetivo”
<i>Kym 1854: Crítica del positivismo y materialismo:</i>		
Realismo	Idealismo	“La cosmovisión general”
Materialismo	Espiritualismo	
<i>Meyer 1856: Mediación en el debate materialista:</i>		
Materialismo	Idealismo	Criticismo
<i>Ueberweg 1859: Proyecto sistemático del idealrealismo:</i>		
Realismo	Idealismo	Idealrealismo
<i>Trendelenburg 1862: Programa de la mediación (2 formas):</i>		
Realismo	Idealismo	“Síntesis de...”
Cosmovisión física	Cosmovisión orgánica	“Síntesis de...”
<i>Meyer 1870: Crítica a la clasificación de Trendelenburg:</i>		
Monismo materialista	Idealismo	Dualismo
<i>Meyer denomina al escepticismo, criticismo, empirismo, como cuarto grupo que renuncia a ser sistema</i>		
<i>Kym 1875: Contra el darwinismo y el materialismo:</i>		
Spinozismo	Platonismo	(como alternativa)
Realismo	Idealismo	

Éste era el auténtico sentido de la posición del escepticismo filosófico del periodo posterior a Marzo de 1848—en ello residía el encanto de la filosofía de los intentos mediadores asociados a Trendelenburg, y a la vez ésta era también la idea fundamental de la renovación de la gnoseología en la “nueva era”—. Después de Ueberweg, es ante todo Eduard Zeller quien ha formulado para ella un programa con su conferencia inaugural en la Universidad de Heidelberg en 1862, *Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* [*Sobre el significado y la tarea de la teoría del conocimiento*]³⁴ y al mismo tiempo hecho de nuevo absolutamente obligatoria la conexión de teoría del conocimiento y un enlace a Kant:

El mérito inmortal de Kant consiste en haber sacado la filosofía de este dogmatismo [de las antinomias de racionalismo y empirismo, KCK], en no sólo haber puesto de nuevo en circulación la cuestión del origen y la verdad de nuestras representaciones sino también en haberlas resuelto de una manera más fundamental y comprensiva que cualquiera de sus predecesores. Estos últimos habían derivado nuestras representaciones unilateralmente o de la experiencia o de nuestro propio espíritu. Kant reconoce que las representaciones brotan tanto de una como de otra fuente.³⁵

En el fondo, con esto ya quedaba expresada de una manera bastante clara la analogía, a la que posteriormente se recurrió muy a menudo, entre la génesis de la filosofía kantiana y la génesis del neokantismo. Porque la actual filosofía de los años 1850 y 1860 había de superar tanto el viejo idealismo como el nuevo materialismo, por eso podía implantar una comprensión especial del esfuerzo kantiano de mediar el saber a priori y el a posteriori, el idealismo absolutizado y el realismo ingenuo—o, si se quiere, también: entre Berkeley y Wolff—. A la crítica de la vieja ontología y de la “razón pura” correspondía la crítica de la filosofía de la identidad y del materialismo, y en ambos casos la aspiración filosófica estaba orientada a convertir una contradicción absoluta en relativa y una confrontación en una síntesis:

Kant—dice Zeller en su discurso—da la razón al empirismo que afirma que todas las representaciones brotan de la experiencia y al racionalismo que las hace brotar de nuestro interior; pero a ninguno de los dos concede la razón si ha de sostener su afirmación excluyendo la afirmación opuesta; él mismo sabe, al distinguir la forma y la materia de nuestras representaciones, vincular ambas posturas y superarlas precisamente de esta manera, y comprender no sólo una parte de nuestras representaciones, sino todas ellas a la vez como un efecto de los objetos y como un producto de nuestra autoconciencia.³⁶

Esto había de ser considerado absolutamente como una confesión y este discurso también hizo escándalo porque señaló también que un “hegeliano antiguo” cedió a las nuevas tendencias,³⁷ rompió con la tradición idealista e incluso mostró tener una mayor comprensión del empirismo: “Yo no puedo aceptar que en el contenido de nuestras representaciones de lo real pueda presentarse algo que no proceda mediata o inmediatamente de la experiencia, tanto de la interna como de la externa”.³⁸ Pero también se añade claramente la razón por la cual al rechazo del “pensamiento puro” podía seguir un regreso precisamente a posiciones kantianas:

Por otra parte [...] Kant está completamente en todo su derecho al negar que cualquiera de nuestras representaciones pueda darse de otra manera que no sea mediante la mediación de nuestra actividad propia y en las formas que nos ha prescrito la naturaleza de nuestro conocimiento. Lo que nos es dado inmediatamente en la experiencia son siempre sólo las impresiones individuales, estas determinadas sensaciones, como sucesos en nuestra conciencia. La manera misma en que nosotros percibimos el efecto de las cosas, la calidad y la intensidad de la sensación, que dicha manera produce en nosotros, están condicionadas por la naturaleza del aparato de nuestros sentidos y por las leyes de nuestra potencia perceptiva.³⁹

Aún no se había convenido si se tenían que interpretar la aprioridad kantiana de las formas de la percepción y de los conceptos en el sentido de formas puras ideales o si se tenían que interpretar en un sentido completamente naturalista según el cual ciertas estructuras naturales obligaran al ser humano a sentir, pensar y conocer en un modo completamente determinado. Esto era plausible para Kant, sobre todo a partir de esta última interpretación, pues a través de ella se evitaba la dificultad de establecer la auténtica diferencia que hay entre un “pensamiento puro”, que precisamente tenía que evitarse, y aquella aprioridad en la filosofía de Kant que parcialmente debía entrar en su lugar. En todo caso, quedaba descartado lo “misterioso” en las formas y potencias “innatas”, se podía tratar el problema de “las formas” en armonía con las ciencias de la naturaleza, y una gnoseología que se apoyara en éstas podía quitarle lo agudo y lo filoso

a la crítica materialista y naturalista de la filosofía idealista. La naturalización del a priori pudo, por una parte, eliminar el rechazo de la especulación por parte de las ciencias naturales, pero, por otra, mediante esto se mantuvo abierta a la lógica y a la gnoseología la posibilidad de elaborar las leyes, los métodos y las formas del pensamiento efectivo, pues éstas eran algo muy diferente a las puras creaciones de una “razón pura” o de un pensamiento especulativo.

En esta situación, la teoría del conocimiento sólo necesitaba un objeto, un objeto de investigación completamente en el sentido en el que *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*] de Trendelenburg ya lo había descubierto en los métodos de las ciencias, para poder determinar los criterios de su validez. Partiendo de aquí, la filosofía—que antes había sido despojada de su propio método—se acercó a las ciencias. En segundo lugar, la teoría del conocimiento también comenzó a desempeñar en adelante una función crítica respecto de las ciencias porque éstas, ya que la filosofía había influido fuertemente en la formación de la opinión pública durante más de un siglo, habían entre tanto ocupado su lugar: la política, las ciencias de la historia y las ciencias de la naturaleza le habían quitado esta función, al generalizar por su parte sus visiones, pareciendo haber vuelto superfluo con esto el tratamiento filosófico de las cuestiones relativas a las cosmovisiones (véase Kym).

Ésta es la razón por la cual la teoría del conocimiento se convirtió a la vez en crítica de la ideología, es decir, en una ciencia que quería investigar críticamente la legitimidad de tales generalizaciones, de las eventuales invasiones de los respectivos campos como, por ejemplo, la de las ciencias naturales en las ciencias del espíritu. No sólo una fe en la verdad de las ciencias permitió decidir sus cuestiones fundamentales con ayuda de las ciencias particulares sino que también la misma fe en la verdad de las ciencias—pero esta vez de las ciencias particulares positivas—se convirtió en el objeto de su crítica. A partir de esto se explica incluso el regreso de Meyer al “Kant crítico” que había trazado tan precisamente las fronteras del conocimiento; se explica también lo nuevo del programa de la teoría del conocimiento de Zeller: la metodología se orienta contra la evaluación del conocimiento unidisciplinar de acuerdo con el método de la cosmovisión y precisa de esta manera la idea de Kym de una teoría usurpadora de la ciencia:

Puesto que los resultados de cada investigación están condicionados esencialmente por el método del que uno se sirve a la hora de realizarla, es imposible, por tanto, emprender la investigación de lo real con seguridad científica si primero no se han establecido las condiciones y formas del método científico. Y precisamente ésta es la tarea de la lógica. Por tanto, la lógica, en cuanto metodología científica, tiene que preceder a toda investigación material de lo real.⁴⁰

Y esto vale precisamente tanto para las ciencias particulares como también para la filosofía y sus disciplinas. Esta lógica que ha de emplearse en las ciencias, y que fue construida como teoría del conocimiento por haber considerado al mismo tiempo las demás funciones cognoscitivas, debe convertirse en el “fundamento formal de toda la filosofía”,⁴¹ pues

De ella es de la que tiene que proceder en general la última decisión sobre el método correcto en la filosofía y

en la ciencia. Pues el método que hemos de seguir para obtener representaciones correctas podremos juzgarlo de acuerdo con el criterio de las condiciones a las que ha sido atada por la naturaleza de nuestro espíritu la formación de nuestras representaciones; pero precisamente la teoría del conocimiento debe investigar estas condiciones y de acuerdo con esto determinar bajo cuáles presupuestos el espíritu humano es capaz de llegar al conocimiento de la verdad.⁴²

2. EL NUEVO AUGE DE LA FILOSOFÍA Y LAS CELEBRACIONES DE FICHTE EN 1862

La programática gnoseológica de Eduard Zeller, que se reclamaba kantiana en su aspiración mediadora y asoció un motivo crítico-ideológico con la exigencia de una nueva fundamentación científica de la filosofía como también de las ciencias, significó un apogeo y en cierto sentido también un punto final de aquel movimiento que había seguido a la desacreditación de la filosofía en el periodo posterior a Marzo de 1848 y en el debate materialista. La gnoseología era en este sentido una respuesta al debate de las cosmovisiones y orientaciones que tuvo lugar en el periodo posterior a Marzo de 1848, pero a la vez también una respuesta a la cuestión de cómo la filosofía puede conseguir un nuevo campo de objetos y un nuevo método. A causa de sus dos lazos con las ciencias, en cuanto crítica de la ciencia y metodología de las ciencias particulares, la gnoseología, en todo caso, prometía para el dominio de la filosofía teórica una superación de las antinomias tradicionales entre las cosmovisiones. Ciertamente echaba pestes Michelet: “Porque Zeller es el primero de la escuela suaba de Hegel que no dominaba correctamente el programa de la escuela ni era constante” y, por tanto, temía incluso un “grito de triunfo de los *neokantianos* [cursivas mías, KCK] o también de Trendelenburg”,⁴³ pero el renacimiento del interés filosófico que había iniciado desde inicios de los años 1860 debía apoyarse sólo parcialmente en los motivos caracterizados por Zeller, para desembocar finalmente en el neokantismo, al que Michelet había dado este nombre.⁴⁴

Cuando Jürgen Bona Meyer publicó en *Zeitschrift für Philosophie...* [Revista de Filosofía...] sus dos artículos, “Ueber den Kritizismus mit besonderer Rücksicht auf Kant” [“Sobre el criticismo, con especial consideración de Kant”],⁴⁵ no se podía seguir ignorando que en adelante ya no se abogaba más sólo aisladamente en favor de un regreso a Kant. El nombre de Kant ahora se podía encontrar con mayor frecuencia también en las publicaciones extracientíficas que comenzaron a mostrar igual interés en la posición crítica de Meyer. Así, por ejemplo, le fue completamente acreditada al “criticismo” una encomiable “discreción crítica” por parte de *Volksblatt für Stadt und Land* [Periódico del Pueblo para la Ciudad y el Campo] y de manera semejante también por parte de *Evangelische Kirchenzeitung* [Periódico de la Iglesia Evangélica];⁴⁶ también *Literarisches Centralblatt* [Periódico Central Literario] reconoce—para consuelo de toda la crítica a esta conducta escéptica—el “punto de vista de la crítica atenta” como una posición filosófica llena de sentido por lo menos con una “ventaja propedéutica”⁴⁷ y hace una reseña completamente positiva de su escrito.⁴⁸ Sólo por parte de los profesionales y también en *Zeitschrift für Philosophie...* [Revista de

Filosofía...], de la que él mismo era colaborador desde hacía mucho tiempo, es sometido su punto de vista a una crítica vigorosa,⁴⁹ de la que Meyer se defiende efectivamente haciendo referencia a la recién iniciada tendencia al kantismo: “A esta convicción de la necesidad de regresar al criticismo como punto de partida de la filosofía y al punto de partida científico del criticismo mismo parece inclinarse de manera cada vez más general la tendencia filosófica de nuestros días”,⁵⁰ se dice en este artículo que, además de los puntos de contacto con la nueva evaluación de Kant que tuvo lugar en el periodo anterior a Marzo de 1848, también reclama por vez primera al Schelling tardío para la historia temprana de este nuevo kantismo.⁵¹ “De manera idéntica también Kuno Fischer exige en sus recién aparecidas conferencias sobre *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre* [Vida de Kant y los fundamentos de su doctrina], como también en el tercer volumen de su *Geschichte der neuern Philosophie* [Historia de la filosofía moderna], que nuestra época regrese a Kant como fundador de la filosofía crítica.”⁵² Por tanto, cuando se le hace el reproche de “indiferentismo”,⁵³ por ejemplo por parte de Fortlage en *Blätter für literarische Unterhaltung* [Hojas de Tertulia Literaria], como por parte de Wirth el reproche de mero “escepticismo”,⁵⁴ no se debe ignorar que el “criticismo [se, KCK] dirige en primer lugar no contra los dogmas del sistema sino contra las pretensiones de su argumentación”.⁵⁵ “Un reconocimiento de su legítimo derecho a esto tenía que ejercer, por tanto, el influjo más benéfico sobre la polémica filosófica de los dogmáticos. Ésta es la razón por la cual sostengo que es una necesidad retornar a Kant [...] para pisar sobre su suelo duraderamente con pie firme.”⁵⁶ Y Meyer sabía muy bien a quién iban dirigidas estas líneas, pues ya nadie se podía resistir efectivamente al “criticismo”, como por ejemplo Wirth, que empuñó contra él “la totalidad como ley del pensamiento” que él acababa de descubrir: “Si la ley lógica de la identidad, con sus dos consecuencias negativas: la ley de la contradicción y la ley del tercero excluido, es la norma a priori del pensamiento de lo posible, y la ley lógica de la razón suficiente es la norma a priori del pensamiento de lo real, entonces la ley lógica de la totalidad es la norma a priori del pensamiento de lo necesario”.⁵⁷ En esto tampoco se tenía que ser un “filósofo de profesión” para reconocer claramente el completo desamparo en el que se encontraban los representantes de las orientaciones tradicionales, quienes eran los únicos que todavía pensaban que podían explicar y abarcar plenamente con sus medios el mundo y la realidad.

Evidentemente, Meyer no impugna esta crítica a su criticismo: como lo habían mostrado I. H. Fichte, ya en 1828, y otra vez recientemente Kuno Fischer, toda comprensión correcta del criticismo depende de una definición correcta de la participación de los sentidos en el proceso del conocimiento—y con esto históricamente—de una interpretación correcta de la “Estética trascendental” de Kant:

Según la naturaleza del problema, se trata del modo en que Kant entiende que el espacio y el tiempo son sólo formas de la intuición humana. ¿Se niega por definición la objetividad espacial y temporal del mundo exterior a nosotros o se deja abierta la posibilidad de que el mundo, tal como nos aparece, también sea efectivamente en espacio y tiempo? El criticismo parece promover un reconocimiento de esta posibilidad; por el contrario, una negación parece una caída en el escepticismo.⁵⁸

Si bien es cierto que las formas de la intuición han de ser entendidas como subjetivas, no por ello han de llevar a una negación de su validez para el mundo realmente efectivo, como atinadamente ya lo habrían mostrado Fries y Apelt a cabalidad. La segunda edición de la *Crítica de la razón pura* no significa absolutamente que se haya “desertado posteriormente” del idealismo, como trataron de comprobarlo documentalmente Schopenhauer y ahora también Kuno Fischer,⁵⁹ y por esta razón el herbartiano Hartenstein preparó con todo derecho una reimpresión de esta edición. Mediante esto se ganó el mérito de haber destacado también los elementos realistas de la filosofía kantiana y así, después de que en 1840 Rosenkranz, por consejo de Schopenhauer, hubiera tomado como base la primera edición de la *Crítica*, haber superado la falsa alternativa entre idealismo y realismo en la obra de Kant:

Como parece que es insoslayable e imprescindible—había dicho entonces en la revista quien escribió la reseña de esta edición de Hartenstein—el factor idealista en la gnoseología de Kant, así también es a la vez claro e imprescindible en ella el elemento realista que consiste en el hecho de que lo múltiple de las percepciones sensibles es y tiene que ser de antemano un “dato”, antes de que se pueda hablar de una actividad de nuestra facultad cognoscitiva (de la imaginación, del entendimiento, de la razón).⁶⁰

Y ésta era también la opinión de Meyer, cuyo criticismo, si bien representaba un escepticismo frente a las cosmovisiones dogmáticas en pugna, no por ello era un escepticismo o un subjetivismo en la teoría del conocimiento.

En este momento ya era claro que las posiciones del realismo/materialismo e idealismo, a cuya reconciliación había exhortado Trendelenburg, en todo caso por lo que atañe a la filosofía que producían las universidades, debían abordarse cada vez más en el marco de una discusión acerca de una interpretación de Kant más realista o más idealista. Ya no se preguntaba más—como era el caso en el contexto del debate materialista—por la oposición de fuerza y pensamiento, sino únicamente todavía por una relativa preponderancia de una parte o la otra. Así, el “compromiso” buscado fue interpretado y descrito incluso de una manera aproximativamente kantiana, de forma que el debate acerca de la interpretación kantiana heredó el “debate acerca de las cosmovisiones”: frente a una investigación trascendental de lo “dado”, tomada del elemento realista de Kant, estaba la interpretación idealista, que se inclinaba más a una “producción” subjetiva del conocimiento y a una fe en las formas puras de la razón. Aquí reside la oposición de las diferentes referencias a Kant, y esta oposición ha sido—en opinión de Meyer—atizada de nuevo por la interpretación de Kant que hace Kuno Fischer:

Si entiendo correctamente a Fischer—afirma Meyer—[...] los kantianos habrían empujado a Kant mismo en la segunda edición de la *Crítica* a la posición del idealismo empírico que él había rechazado enérgicamente en la primera edición, a la posición, pues, que, según la exposición de Fischer [...] no niega que haya cosas fuera de nosotros y declara que sólo es dudosa nuestra representación de la existencia de tales cosas, porque nosotros no percibimos inmediatamente tales cosas sino las conocemos por medio de razonamientos. La argumentación debe ser aquí la siguiente: “hay cosas fuera de nuestra representación, independientes de ésta, por tanto, cosas en sí que están fuera de nosotros. Pero lo que está fuera de nosotros, precisamente por eso está en el espacio. Si hay cosas en sí, que están fuera de nosotros, entonces hay cosas en sí en el espacio; por tanto, el espacio es una determinación que es propia de las cosas en sí”. El idealismo empírico, pues, atribuye a la determinación del espacio no sólo una validez subjetiva sino también una objetiva. Kant debe

haber hecho posteriormente concesiones a este idealismo.⁶¹

Esta cuestión de la validez subjetiva u objetiva del concepto kantiano de espacio, la discusión acerca de una interpretación realista o idealista de Kant, estaba todavía completamente en la línea de aquella otra problemática que, partiendo del debate materialista, había conducido a Meyer a Kant: el antiguo idealismo no es menos “dogmático” que el viejo y nuevo materialismo, y sólo la crítica es capaz de determinar la parte que le corresponde al sujeto y la parte que le corresponde al objeto en el proceso del conocimiento (véase Cassirer).⁶² Hasta aquí, también el motivo crítico fundamental finalmente conduce a postular una gnoseología, pero ésta no sólo hereda la oposición de las cosmovisiones y sistemas que están en pugna y han de ser mediados, sino es al mismo tiempo también la instancia que debe responder la cuestión especial acerca de la legitimidad que tienen el materialismo y el idealismo: el escepticismo se oponía a que una cosmovisión decidiera esta oposición y condujo al criticismo. Sin embargo, la contradicción filosófica principal de la mitad del siglo XIX—entre materialismo e idealismo—condujo a Meyer, y con él a otros, pero sólo en una segunda etapa, a la gnoseología, cuya tarea principal se reconoció que consistía ante todo en evaluar la parte que el sujeto, comparada con la del objeto, tenía en el conocimiento. De esta manera, también el debate acerca del materialismo contribuyó no accidentalmente a la reanimación de la filosofía.

Desde el punto de vista puramente externo, el resurgimiento de la filosofía ya se pudo notar gracias a la fundación de tres nuevas revistas de filosofía, después que *Zeitschrift für Philosophie...* [*Revista de Filosofía...*] le hubiera ofrecido un foro de discusión durante todos los años 1850. “Würzburg, 21 de enero de 1862”, anuncia la revista *Der Gedanke* [*El Pensamiento*], publicada por Michelet: “Entre tanto, Frohschammer ha fundado también una revista de filosofía. Él escribió el primer número completamente solo, y no sé—añade el reseñador Hoffmann—si tiene o no tiene en mente algunos—y cuáles—colaboradores. Actualmente, pues, existen cuatro revistas de filosofía en Alemania”. A lo que *Der Gedanke* [*El Pensamiento*] acota: “Nos alegramos de haber promovido tan rápidamente en el curso de este año el nacimiento de dos compañeras, nuestras hermanas menores; y pensamos que la concurrencia habrá de elevar significativamente también en esta como en todas las demás cosas la participación del público lector”.⁶³

Saber si la revista hegeliana *Der Gedanke* [*El Pensamiento*], editada por Michelet, ya había efectivamente anunciado de antemano la segunda revista o si quizá no lo había sido *Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neuern Philosophischen Realismus* [*Revista de Filosofía Exacta en el Sentido del Nuevo Realismo Filosófico*],⁶⁴ editada por Herbart, planteaba una pregunta que sólo afectaba la vanidad de los dos en estas escuelas editoras. En todo caso, la revista *Der Gedanke* [*El Pensamiento*] en nada quería quedarse atrás de la revista de los herbartianos, ni siquiera cuando estos últimos, para demostrar su fuerza como escuela, publicaron de antemano desde el primer número de la revista una lista alfabética de sus adeptos y sus respectivos escritos.⁶⁵ Karl

Rosenkranz aprovechó enseguida la ocasión y compuso una lista de aproximadamente ochenta hegelianos,⁶⁶ y de esto se puede inferir que el número de hegelianos era holgadamente mayor...

Sin embargo, para los foros de discusión y las secciones de reseña se dieron bajo todos los puntos de vista también algunas consecuencias serias e importantes, pues en adelante estaba dada la posibilidad de reaccionar por medio de artículos, críticas, réplicas y reseñas de una manera más rápida y más amplia ante las novedades y los problemas de actualidad. La actualidad de la filosofía como un todo no depende accidentalmente del grado de su adaptación a las necesidades del espíritu de la época (o también del combate a dichas necesidades), y la fundación de nuevas revistas brindó una base para ello y permitió que por vez primera se viera otra vez algo así como *la filosofía alemana*. Por lo demás, la filosofía había aprendido en contextos completamente diferentes a incorporar en su campo de trabajo los temas de interés público. Y, por cierto, eran éstos:

1. La cuestión disputada acerca del “problema cuerpo-alma”, que desde 1864 se había tratado en una multitud de folletos y pequeñas monografías predominantemente de índole popular, en la mayoría de los casos para refutar una vez más, y “de manera completamente definitiva”, el “materialismo”. Luego, hacia finales de los años 1850, la disputa acerca de la doctrina de Darwin heredó la disputa más antigua acerca de la sustancialidad del alma.

2. El entusiasmo por Schiller,⁶⁷ que, caminando paralelamente a las esperanzas de la “nueva era”,⁶⁸ pero también con las esperanzas de un ingreso de Prusia o de la Federación Alemana en la guerra austro-francesa, hizo de Schiller un héroe nacional y del centenario de su nacimiento—en este sentido—“una confesión de idealismo del pueblo alemán” (Ziegler).⁶⁹ Aunque Prusia se había movilizó, no entró en la guerra, y Rudolph Haym interpretó muy bien el estado de ánimo cuando escribió en su artículo sobre Schiller en *Preussische Jahrbücher* [*Anuarios Prusianos*]:

Sin embargo, un poderoso consuelo nos ha caído en suerte precisamente ahora. Como ningún otro poeta, vive éste inmortalmente en el corazón de su pueblo. El mundo ha presenciado el espectáculo sin par de que las estirpes divididas, sí, los miembros de nuestro pueblo, desarticulados y disyectos por toda la redondez de la tierra, se encuentran unánimes en la veneración de este poeta, como otrora se encontraban los griegos en la alabanza y la comprensión de Homero. La fiesta de noviembre [...] fue una auténtica “fiesta de la victoria del espíritu”, una prueba de la perdurabilidad, sí, de la imperecedera vitalidad de las proezas espirituales. La fiesta de noviembre fue ante todo una fiesta nacional.⁷⁰

Pero, al mismo tiempo, era también el festejo de un discípulo de Kant, como debía mostrarlo una serie de publicaciones que propiamente trataban de la relación de Kant y Schiller o, respectivamente, que iban a tocar este tema en el marco de un debate de “Schiller como filósofo/pensador” (Fischer, Tomaschek, Zimmermann, Drobisch, Ueberweg).⁷¹

Puesto que Kant, el filósofo ético, el filósofo de la historia y el filósofo de la Ilustración, de hecho no había jugado absolutamente ningún papel en la programática neokantiana de los años 1850, a no ser en el contexto de las comunidades religiosas

libres,⁷² por vez primera, desde las fiestas para conmemorar a Schiller, se pudo ver una posibilidad de enlace con la filosofía práctica de Kant. Así, por ejemplo, en 1860 Karl Fortlage escribió en *Literarisches Centralblatt* [*Periódico Literario Central*]:

Kant, quien hasta ahora ha sido visto con cierta sorpresa como un personaje que pertenece al pasado, comienza de nuevo a inspirarle confianza a la época presente. En otros tiempos, raramente se mencionaba su nombre sin aplicarle ciertos epítetos de rechazo. Algunos lo llamaban el “viejo” Kant, igualmente el obsoleto, otros lo llamaban el “íntegro” Kant, para conceder que el “tritador” en el fondo había tenido un corazón sincero. Los adornos con los cuales se le solía adornar están ahora fuera de moda. El fuego, que emana de su obra fundada para todas las épocas, los consume y vuelve ceniza. Kant no es viejo, Kant es más joven que cualquiera de nosotros.⁷³

E incluso en 1860 no era una empresa difícil, en todo caso exteriormente, producir las pruebas en favor de esta opinión, pues el conjunto de reseñas que Fortlage reunió bajo el título *Kantische Philosophie* [*Filosofía kantiana*] ya puede informar sobre ocho escritos recientemente aparecidos, de los cuales están en primer sitio las conferencias de Fischer, indudablemente las más importantes, de las cuales “sólo cabe desear que ninguno de los sabios y eruditos de la nación alemana” las deje sin leer.⁷⁴

Pero el “fuego, que emana de la obra de Kant”, la juventud de Kant, era la juventud del reciente entusiasmo nacional. Por el momento, este entusiasmo no se pudo notar directamente en virtud de los escritos y persona de Kant, sino sólo en virtud de la temática “Schiller/Fichte y Kant”. Un trimestre después de la reseña de la colección de conferencias anteriormente citada, Fortlage ya pudo continuar su relación sobre los éxitos de la vuelta a Kant: esta vez con una reseña de la magna exposición de la obra de Kant llevada a cabo por Kuno Fischer, en la que, “por vez primera, como en la obra de arte perfectamente acabada, fue reproducido el curso de los pensamientos tanto con la máxima riqueza de detalles como con la máxima claridad, de tal manera que tenemos ante nuestros ojos el sistema del pensamiento de Kant de una forma mucho más patente y transparente de la que está en sus propios escritos”.⁷⁵ Que el espíritu de la época entienda mejor a los clásicos de lo que éstos se hubieran entendido a sí mismos o hubieran podido expresarse, sólo lo afirma quien persiga fines propios con ayuda de préstamos tomados de la historia. Por lo que se refiere a Kant, primero trató de evitarse toda disputa sobre la segunda versión revisada de la *Crítica de la razón pura* con el fin de dejar libre el camino para cierto interés práctico: a saber, queda demostrado por la presentación de Fischer que la “comprensión consecuente de la doctrina crítica fundamental se encuentra en la teoría de la ciencia de Fichte” y, a la vez, “se obtiene la ventaja de que en adelante la teoría kantiana desemboque inmediatamente en la fichteana. El trabajo de Fischer puede ser considerado como una victoria definitiva del razonamiento de la crítica que inexorablemente avanza con exactitud escolástica sobre las concepciones heterogéneas, superficiales, veleidosas y diletantes [...] ¡que hasta el día de hoy siempre han producido tanto ruido falso!”⁷⁶ Una victoria definitiva—sobre los críticos como Meyer, las interpretaciones empíricas de la filosofía kantiana como la interpretación del herbartiano Drobisch o también sobre todas las otras posibles referencias escépticas a Kant—parece haber conseguido Fischer, quien ha demostrado

feliz y definitivamente “la identidad de la doctrina fichteana de la ciencia con la crítica de Kant” (¡!):⁷⁷

Aquí queda demostrado de la manera más clara posible cómo entendió Kant que el sujeto puro, independiente de toda mutación de sus condiciones empíricas, permanece inmutablemente él mismo [...] Que en cada instante el yo es igual al yo y, por consiguiente, que no está sometido a los cambios del tiempo al pensarse a sí mismo, es la razón que ata en él todos los elementos sin excepción, distingue y compara las representaciones, unifica sintéticamente lo múltiple. De esta manera, el yo o sujeto, en el sentido de una función pura y supratemporal del pensamiento, fue conocido y establecido en esta parte de su “Crítica” como fundamento de toda objetividad y, por consiguiente, también como primer principio supremo del saber.⁷⁸

Una vez que Kant quedaba con esto ampliamente fichteanizado, también podían “sus” méritos en el idealismo puro ser traducidos a la filosofía práctica:

sobre la razón intuitiva que fundamenta el mecanismo de la naturaleza él se elevó al acto libre de legislar, es decir, a la ley moral en cuanto ley de la razón volitiva, la cual contiene el imperativo de realizarse a sí misma, y precisamente mediante el móvil que es la razón pura misma, proceso en el cual la materia de la intuición recibe su lugar en la naturaleza y la historia como medio que ha de ser usado para el fin, como material de construcción que ha de ser usado para la construcción de lo único verdadero y esencial. Únicamente de este modo entra en todos los destinos humanos un regulador que mantiene el equilibrio por medio de la férrea balanza de la ley suprema. Únicamente de este modo se convierte el ser humano en propio señor de sí mismo, capacitado para recogerse en sí mismo y retirarse a su propia conciencia, sin ser forzado a someterse ni a la monótona monotonía de la naturaleza ni a las falsas figuras seductoras de la historia universal ni tampoco a una parálisis inactiva entre ambas.⁷⁹

El acto libre de legislar, propio de la razón volitiva, determina toda moralidad que persiga como fin el dominio de la naturaleza y la historia: sólo este férreo “regulador”—la voluntad que se obtuvo de la interpretación de Kant, aunque uno podía encontrarla sólo en Fichte, y que naturalmente ante todo debía percibirse con una fuerza mayor en Bismarck—hizo que también Kant se convirtiera en esa época en un filósofo popular: cuando cada quien celebraba en Alemania a su Fichte el 19 de mayo de 1862—de preferencia evidentemente al Fichte de *Reden an die deutsche Nation* [*Discursos a la nación alemana*],—también Kant fue incorporado entonces al círculo de los héroes nacionales alemanes.

¿Quién celebraba realmente a Fichte?, ¿dónde se le celebraba en el claustro académico e incluso en los actos públicos?, tenía que ser en estos años un tema político de primera magnitud, pues desde el inicio del gobierno de Guillermo I y la guerra ítalo-franco-austriaca se volvió a discutir de la manera más apasionada posible el tema de una Alemania bajo el mando de Austria o bajo el mando de Prusia. Cada voto a favor de un poder central alemán significaba al mismo tiempo un tomar partido a favor de una “solución pequeño-alemana”, mientras que una hegemonía de Austria era la promesa de una Alemania Federal Conjunta.⁸⁰ Fichte, de quien procedía el dicho: “El espíritu de la historia de Prusia nos obliga a progresar en la libertad, de lo contrario sucumbimos”, encarnaba la esperanza de la mayoría de los liberales alemanes en una Alemania liberal, en estado de derecho y unificada bajo la hegemonía de Prusia.

A causa de estos presupuestos se llegó a la situación en que la celebración de Fichte

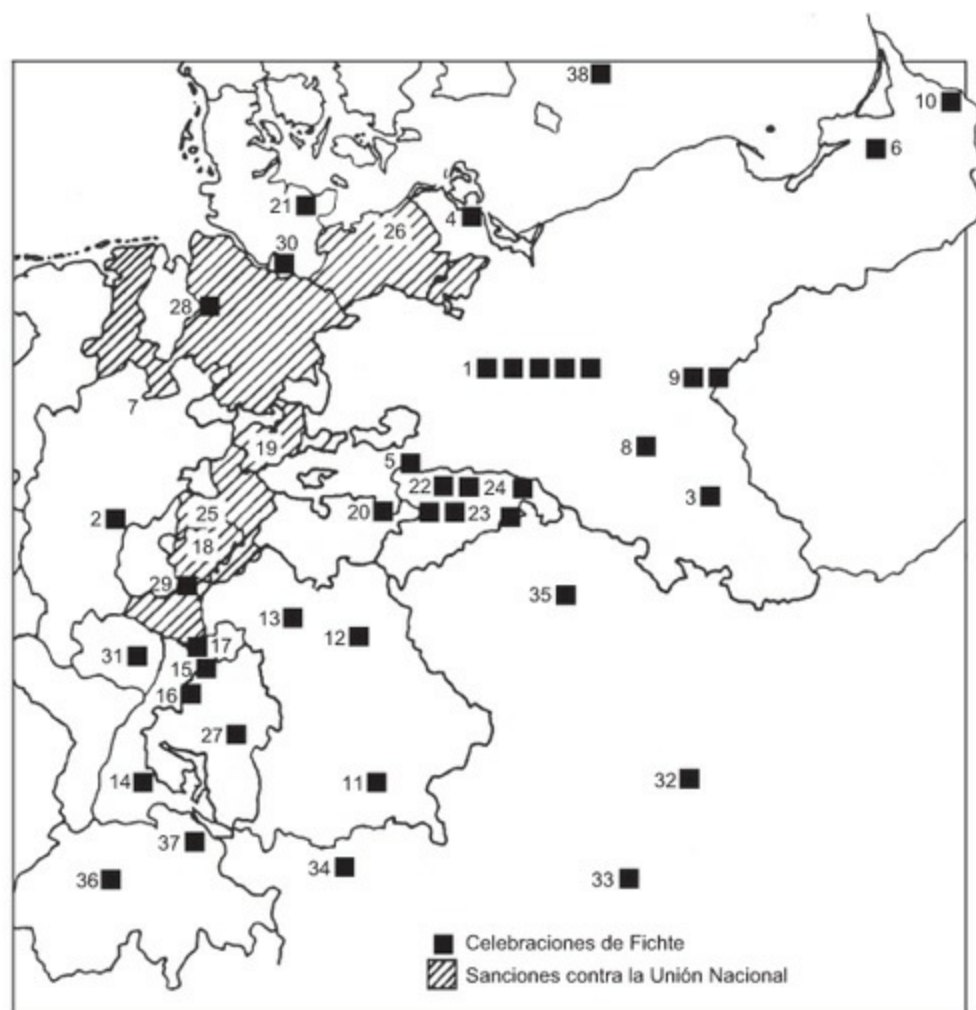
se convirtió más bien menos en una celebración de la filosofía que en una de la solución pequeño-alemana. La celebración iba dirigida “en general, no al filósofo, sino, en el sentido de los promotores, al portavoz de la idea nacional alemana, no a aquel que en Jena anunciaba una nueva sabiduría especulativa, sino a aquel que en Berlín pronunció los famosos *Reden an die deutsche Nation* [*Discursos a la nación alemana*]”. “Fichte fue usado para expresar de nuevo públicamente la idea de la unidad alemana”, escribió, todavía en ese mismo año, Hermann Marggraff, el más bien pangermano redactor de *Blätter für literarische Unterhaltung* [*Hojas de Tertulia Literaria*].⁸¹ Ambas inspiradoras de estos festejos, las revistas *Die Grenzboten* [*La Vanguardia*] (Julian Schmidt, Gustav Freytag) y, sobre todo, *Preussische Jahrbücher* [*Anuarios Prusianos*] (Rudolf Haym),⁸² estaban a favor de la Unión Nacional de Alemania,⁸³ que se había fundado en 1859, el año de la celebración de Schiller, y cuya meta era lograr una Alemania unida bajo el mando de Prusia. El 3 de marzo de 1862, en un momento en que la Unión Nacional ya contaba con 25 mil miembros,⁸⁴ una asamblea de sus miembros berlineses tomó, por encargo de Löwe-Kalbe, la resolución de celebrar solemnemente el 19 de mayo. “Los miembros de la asociación que se encuentren en otras ciudades quedan libres de seguir a su vez esta invitación”, se escribió días después en *Wochenschrift des Nationalvereins* [*Semanario de la Unión Nacional*]. “Precisamente a la Unión Nacional le corresponde celebrar estas fiestas [de acuerdo con el encargo de Löwe-Kalbe, KCK]; pues Fichte tuvo un influjo nacional en tiempos difíciles y fue el primero en demostrar que el pueblo alemán no puede tener la unidad sin la libertad ni tampoco la libertad sin la unidad. Los miembros de la unión nacional son los auténticos discípulos de Fichte.” “La moción fue aceptada por aplastante mayoría”, concluye esta comunicación de la que salió una señal eficaz para toda Alemania.⁸⁵

Ciertamente no era Fichte sólo el filósofo de la Unión Nacional Borussa, sino también el filósofo de los francmasones, de las comunidades religiosas libres, el autor de *Wissenschaftslehre* [*Doctrina de la ciencia*] y precursor de Hegel; pero los discursos que en ese día se tuvieron en casi todas las ciudades universitarias y grandes urbes de los países—en sentido amplio—de lengua alemana, estaban dedicados al “primero que anunció aquellas ideas que ahora mueven al Partido Nacional de Alemania” (Treitschke).⁸⁶ Una mirada panorámica pone aquí de manifiesto tanto que un gran número de celebraciones universitarias tuvieron lugar fuera de las fronteras de Prusia, como al mismo tiempo también que las celebraciones de Fichte representaban un tema político en el sentido anteriormente mencionado: en Hessen-Darmstadt, en el reino de Hannover y en Mecklenburg, la Unión Nacional o estaba completamente prohibida o se había decretado, como en el caso de Hannover, que sus miembros “no fueran tomados en consideración para ningún empleo, ascenso, aumento salarial o cualquier otra muestra de beneficio, como tampoco deberían ser admitidos a ningún trabajo, a ningún servicio de entrega o a entregar trabajos pedidos”.⁸⁷ Mientras que los regentes de Sachsen-Weimar, Baden y el príncipe heredero de Prusia en Berlín participaron a su vez incluso personalmente en estas celebraciones,⁸⁸ en los cuatro estados anteriormente nombrados no debía tener lugar ni una sola celebración académica o pública de Fichte, de tal manera

que las universidades de Rostock, Gotinga, Marburgo y Giessen fueron las únicas en los países de lengua alemana que por completo se negaron a seguir la tendencia general, como lo muestra la [figura 3](#).⁸⁹

Que “sólo así caminó el filósofo al lado del patriota, sí, que el primero fue perdonado igual que el segundo” (carta de Strauss a Fischer del 10 de julio de 1862)⁹⁰ valía, con excepción, por ejemplo, de Treitschke (Leipzig) y de varias conferencias públicas dadas en Prusia, evidentemente sobre todo de los oradores de la Unión Nacional (Berthold Auerbach, Löwe-Kalbe, Kalisch) que hablaron en la fiesta conmemorativa de Fichte en Berlín, y de los dos textos conmemorativos adicionales, procedentes de este círculo, escritos por Adolf Stahr y Adolf Helferich. Era una demostración política: 3 500 invitados celebraron esta fiesta en Berlín, en la cual participaron liberales tan prominentes como Virchow, Duncker, Schulze-Delitzsch, Karl Twisten y Delbrück. “En esta ocasión se afiliaron a la Unión Nacional 502 miembros nuevos”, informa el reportero,⁹¹ y puede asumirse que también en otras partes fueron reclutados de la misma manera nuevos miembros para esta organización de precursores del posterior Partido Liberal Nacional, pues entre los festejos de Schiller y 1864, el año de la guerra germanodanesa, esta asociación llegó a tener más de 30 000 miembros.⁹²

FIGURA 3. *Las celebraciones de Fichte en el año 1862*



1 Berlín	Trendelenburg Löwe-Kalbe, Kalisch, Auerbach Lassalle Schellwien Thilo	Discurso universitario; impreso Unión Nacional; impreso Historia de la filosofía; impreso ¿Acto académico público? Impreso Normal de maestros; publicado
2 Bonn	Brandis	Discurso universitario; impreso
3 Breslau	Braniss	Discurso universitario; publicado
4 Greifswald	George	Discurso universitario; impreso
5 Halle	J. E. Erdmann	Discurso universitario; impreso
6 Königsberg	Rosenkranz	Discurso universitario; publicado
7 Münster	—	—
8 Glogau	Dorneck	¿Acto académico público? Impreso
9 Posen	Gottschall Brzosowski	¿Acto académico público?; publicado ¿Acto académico público?; publicado

10 Tilsit	Herrendörfer	Comunidad religiosa libre; publicado
11 Munich	Beckers	Discurso universitario; impreso
12 Erlagen	Heyder	Discurso universitario; impreso
13 Wurzburg	Hoffmann	Discurso universitario; impreso
14 Friburgo	Bücheler	Discurso universitario; no publicado
15 Heidelberg	Reichlin-Meldegg	Discurso universitario; impreso
16 Karlsruhe	Eckardt	Discurso universitario; impreso
17 Mannheim	Schellenberg	¿Acto académico público?; impreso
18 Gießen	—	—
19 Gotinga	—	—
20 Jena	Fischer	Discurso universitario; impreso
21 Kiel	Harms	Discurso universitario; impreso
22 Leipzig	Weisse	Discurso universitario; impreso
	Ahrens	Discurso universitario; impreso
	Treitschke	¿Acto académico público?; publicado
	Zille	Logia francmasónica; publicado
23 Dresde	Drechsler	¿Acto académico público?; impreso
24 Rammenau	(Diversos)	¿Acto académico público? ; impreso
25 Marburgo	—	—
26 Rostock	—	—
27 Tubinga	Köstlin	¿Acto académico público?; impreso
28 Bremen	W. Meyer	¿Acto académico público?; publicado
29 Francfort del Meno	L. Stein	Unión Nacional; ¿publicado?
30 Hamburgo	J. B. Meyer	¿Acto académico público?; impreso
31 Pfalz	(Anónimo)	Acto privado; impreso
32 Viena	Lott	Discurso universitario; impreso
33 Graz	Weiss	Discurso universitario; parcialmente publicado
34 Innsbruck	Wildauer	Discurso universitario; impreso
35 Praga	J. H. Löwe	Discurso universitario; impreso
36 Berna	Hebler	Discurso universitario; ¿impreso?
37 Zurich	Kym	Discurso universitario; impreso
38 Christiania	Monrad	Discurso universitario; impreso

Sin embargo, los ejemplos de los festejos académicos en las universidades suizas, austriacas y bávaras, en los que ante todo se pusieron de relieve el “antimaterialismo” de Fichte (Lott, Wien), su carácter público (Wildauer, Innsbruck; Löwe, Praga), su significado para la filosofía y las ciencias (Kym, Zurich; Hebler, Berna) o, sobre todo, al patriota (pan) germano,⁹³ documentan al mismo tiempo que también era posible que hubiera un interés más o menos filosófico en Fichte, sin dar motivo por ello a los recelos políticos de los oradores: “El innegablemente gran progreso de Austria—escriben las *Blätter für literarische Unterhaltung* [*Hojas de Tertulia Literaria*]—ya se hace patente en la mera posibilidad de que en 1862 fuera absolutamente posible organizar una celebración académica oficial en honor de Fichte en Viena, Praga e Innsbruck”,⁹⁴ pues también aquí ya había quedado atrás entre tanto la pésima época de la reacción. Mientras tanto, ya no se hablaba más de una “conversión de la ciencia”, y la filosofía de las universidades fue ganando poco a poco un nuevo prestigio. Por vez primera, la filosofía de las universidades era de nuevo “actual”, en el sentido de que para un gran número de revistas y periódicos pareció digno de información lo que los profesores de filosofía sabían decir sobre el “más grande de su gremio”. Incluso debía verificarse la prognosis que Haym había hecho públicamente cinco años antes: ahora “se aceleró de nuevo el pulso nacional” y también los “descubrimientos en el ámbito de la filosofía trascendental” no debían hacerse esperar más, pues con el interés en Schiller y Fichte aumentó también el interés por su maestro Kant, como lo manifiestan los discursos de Brandis (Bonn), Braniss (Breslau), Fischer (Jena), George (Greifswald), Harms (Kiel), Kym (Zurich), Lott (Viena), Reichlin-Melbegg (Heidelberg) y Trendelenburg (Berlín). Que Kant ha reformado la filosofía, que Fichte quería reformar por medio de la filosofía: Kuno Fischer puso estos pensamientos en una fórmula comprensible.⁹⁵ En estas circunstancias se habló de la “filosofía kantiano-fichteana”,⁹⁶ y esta identificación, que ya había resonado antes o había sido expresada de una manera completamente directa en Helmholtz (padre e hijo), Haym, Fortlage y Fischer, debía representar en los años sucesivos la variante interpretativa más exitosa de la filosofía kantiana. Que *Wissenschaftslehre* [*Doctrina de la ciencia*] de Fichte “ponía en la luz adecuada el alto significado de los trabajos kantianos para el desarrollo posterior de la filosofía” (Braniss),⁹⁷ fue válido también, *mutatis mutandis*, para el origen del neokantismo, pues desde el principio de los años 1860 el interés en Kant también se alimentó adicionalmente de los motivos que habían dominado en los festejos de Schiller y Fichte. El Kant fichteañizado, cuya creación y difusión general fue ante todo el mérito de Kuno Fischer, debía convertirse posteriormente en el distintivo de la escuela neokantiana de Alemania del Sur que se remontaba a este Kant fichteañizado. Su historia comienza el 19 de mayo de 1862.⁹⁸

CUADRO 2. Crónica del año 1862

1862	
01-02	Fischer (Jena), "Discurso del Prorrectorado: Las dos escuelas kantianas en Jena"
03-03	La Unión Nacional llama a iniciar solemnemente las celebraciones del cumpleaños de Fichte
19-03	Von Mühler es nombrado ministro Prusiano de Culto e Instrucción Pública
22-03	George (Greifswald), "Discurso en honor del cumpleaños del rey: La articulación de la ciencia en su unidad"
22-03	Lange (Duisburgo), "Discurso en honor del cumpleaños del rey: La posición de la escuela en la vida pública"
1862	
22-03	El así llamado "Decreto de Jagow" prohíbe a los empleados de Prusia cualquier actividad política de izquierda
27-03	Lange comienza su actividad como editorialista en el <i>Periódico del Rin y el Ruhr</i> (Duisburgo)
31-03	Trendelenburg (Berlín) termina la segunda edición de sus <i>Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas]</i> e introduce el término "teoría de la ciencia"
02-04	Lange firma una proclama electoral
12-04	La <i>Hoja Central de Literatura</i> inicia con la publicación de los cursos de numerosas universidades de lengua alemana
19-05	Las festividades en honor de Fichte tienen lugar en todo el ámbito de lengua alemana
26-06	Lange es amonestado por su activismo político
28-06	La sociedad filosófica (de Berlín): Michelet comenta la segunda edición de las <i>Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas]</i> de Trendelenburg
04-07	Lange solicita licencia de su servicio escolar
Agosto	La editorial Vieweg (Braunschweig) anuncia la aparición del libro de J. St. Mill <i>Sistema de la lógica deductiva e inductiva</i> que es entregado completamente al público en el año en curso
24-09	Bismarck es nombrado ministro de Estado y asume la presidencia del ministerio
30-09	Lange abandona el servicio escolar
08-10	Bismarck se convierte en presidente de Ministros de Prusia y ministro de Relaciones Exteriores (conflicto constitucional)
Otoño	Ueberweg (Berlín) es llamado a Königsberg como profesor extraordinario
20-10	Haeckel (Jena) es el primero en dar clases en Alemania sobre Darwin
22-10	Zeller (Heidelberg), clase inaugural: "Sobre significado y tarea de la teoría del conocimiento"

25-10	Meyer escribe su habilitación en Berlín
Noviembre	Meyer se convierte en docente en la Real Academia de Guerra
03-11	La editorial Bädcker acepta publicar la <i>Historia del materialismo</i> de Lange que debe aparecer al año siguiente; aparece en 1866
17-11	Lange se convierte en redactor del <i>Periódico del Rin y el Ruhr</i>
22-11	Helmholtz (Heidelberg), discurso de cumpleaños: “Sobre la relación de las ciencias naturales al conjunto de las ciencias; en vinculación a Mill”
29-11	Sociedad filosófica (Berlín): discusión del discurso de Zeller, Michelet lo agrega al número de los “neokantianos”
Finales de noviembre	Dilthey (Berlín) menciona por vez primera un trabajo sobre “Una especie de doctrina de la ciencia”

3. NEOIDEALISMO Y GNOSEOLOGÍA EN KUNO FISCHER

La “teoría kantiana de la libertad de la voluntad del carácter inteligible” “ha excluido e inhabilitado de antemano” tanto “todo indiferentismo”—piénsese aquí en Meyer—como también “todo materialismo”, se puede leer en la reseña o elogio que hizo Fortlage de la exposición de Kant realizada por Kuno Fischer.⁹⁹ Que Fischer hubiera visto la filosofía kantiana unilateralmente a través de “los lentes del idealismo fichteano y posfichteano”, ya lo había declarado en 1862 Ludwig Noack en un artículo, publicado en *Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur* [*Anuarios Alemanes de Política y Literatura*], que apareció bajo el título muy característico de *Kant mit oder ohne romantischen Zopf?* [*¿Kant con o sin coleta romántica?*].¹⁰⁰ Noack mismo, quien un año antes había publicado su exposición de Kant *Immanuel Kant's Auferstehung aus dem Grabe. Die Lehre des Alten vom Königsberge, urkundlich dargestellt* [*Resurrección de Immanuel Kant. La doctrina del viejo de Königsberg, expuesto documentalmente*] (Leipzig, 1861), reprochó a Fischer una “deformación romántica” de la doctrina de Kant, que atribuía ante todo al hecho de que Fischer hubiera descuidado completamente como intérpretes de Kant “al linaje de la filosofía poskantiana que no procedía de la escuela de Fichte”: Fries, Herbart, Beneke, Lotze, Trendelenburg.¹⁰¹

la afirmación que hacen los actuales kantianos del aerópago de Atenas—Noack piensa aquí en Fischer y en Fortlage, su colega de Jena 18 años mayor que él, quien, por proceder, en cuanto psicólogo, de Beneke, aún no había sido llamado como profesor ordinario—: que la crítica de Kant enseña a no reconocer en todos los así llamados fenómenos físicos otra cosa que no sea la razón intuitiva una, la facultad intuitiva una, el espíritu uno, en el cual todos vivimos y nos movemos, es únicamente una traducción de la doctrina kantiana a la cosmovisión de Fichte y sus sucesores [...] Todos los intentos por traducir la doctrina kantiana a la jerga idealista de la doctrina fichteana de la ciencia se estrellan impotentes en la roca de la tesis que enuncia Kant en los *Prolegomena* [*Prolegómenos*], y que el zorro romántico del Saale [Fischer, KCK] elude sigilosamente: “la tesis de todos los idealistas está contenida en esta fórmula: todo conocimiento obtenido a través de los sentidos y la experiencia no es más que sonora apariencia, y la verdad está solamente en las ideas del entendimiento puro y de la razón pura; por el contrario, el principio que rige y define por completo mi idealismo (formal, o mejor dicho, crítico) es: ¡todo conocimiento de las cosas que proceda del mero entendimiento puro o de la mera razón pura no es más que sonora apariencia, y la verdad está sólo en la experiencia!”. Esta tesis de Kant, pero no su doctrina del espacio y el tiempo en cuanto formas puras de nuestra percepción sensible, es la verdadera llave para entrar en la crítica kantiana de la razón pura, es decir,

libre de toda experiencia [...] Sacar a la luz del día este resultado importante de la obra crítica de Kant es la tarea de mi Kant *redivivus*; pero alejarlo de la luz del día es la intención llevada a cabo por el expositor romántico de la filosofía kantiana.¹⁰²

Siguiendo a Beneke en este punto, Noack interpretó a Kant de manera completamente correcta, pero Fischer iba a tener ampliamente el mayor éxito con su interpretación de Kant precisamente en los años 1850 y 1860.¹⁰³ En esos años, su interpretación de Kant unilateralmente idealista llegó precisamente a tiempo, tan a tiempo como debía llegar más tarde para el neohegelianismo su interpretación de Hegel. Desde el periodo anterior a Marzo de 1848 hasta la época anterior a la guerra, Fischer siempre supo captar atinadamente el espíritu de la época, e incluso llegó originalmente, igual que Haym, Harms y Prantl, de la izquierda hegeliana.¹⁰⁴ Fischer no se deja clasificar en los esquemas habituales de los ismos, y su desarrollo quizá sería digno de un estudio monográfico para cerciorarse detalladamente de las técnicas por medio de las cuales Fischer se arreglaba siempre con “sus” clásicos.¹⁰⁵ Incluso su primer “giro” de la condición de discípulo de Weisse y a pesar de ello también hegeliano de izquierda, a la condición de “programador neokantiano”, permite saber que las respectivas reformulaciones del “interés auténtico del idealismo” siempre fueron obtenidas a costa de la verdad histórica. El modo en que pudieron llegar a la síntesis el hegelianismo de izquierda y el “kantismo en sentido fichteano” quedó claro en principio ya desde el año 1848, cuando Fischer definió los elementos de su posterior y así llamada “filosofía crítica de la identidad”¹⁰⁶ en un artículo sobre *Ludwig Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit* [*Ludwig Feuerbach y la filosofía de nuestra época*],¹⁰⁷ publicado en el libro de bolsillo filosófico *Die Akademie* [*La Academia*], editado por Arnold Ruge: “El carácter que anima todo el desarrollo de Feuerbach—se dice en este trabajo de juventud—es la intensa aspiración a captar la realidad plena e indivisa en su verdadera esencia”,¹⁰⁸ mientras que, por el contrario, el “panteísmo especulativo no ha podido soportar la realidad rebosante de vida” y la ha hundido “en la noche del absoluto en la que la ponen pálida los esquemas conceptuales lógicos”.¹⁰⁹ Ésta ha sido la situación en la época del surgimiento del naturalismo feuerbachiano y de su radical alejamiento de todo idealismo: la “realidad sensiblemente palpitante”,¹¹⁰ en su contradicción con el “pensamiento puro, solitario,” ha llevado a Feuerbach a romper con todo idealismo: “Él despierta los poderes de la naturaleza que la idea había encarcelado en un sueño mágico y emprende con ellos una campaña contra el terrorismo del pensamiento”.¹¹¹ En esto consiste su mérito filosófico; pero también aquí tiene su error su punto de partida, pues identifica injustamente el idealismo hegeliano con el idealismo en general: “Se le culpa de haber asolado la naturaleza, oprimido la libertad, despojado al ser humano de su esencia y convertido la sensibilidad rebosante de vida en los espíritus de Proserpina. Concedo la posibilidad de estos crímenes, pero estas tendencias anticósmicas son sólo los errores, no la verdad, del idealismo”,¹¹² comienza su intento de rehabilitación y programa de un nuevo idealismo: “Apelo al idealismo a favor de la libertad. Afirmo con Feuerbach que se debe concebir la realidad real, el mundo visible, como sujeto de sí misma, si no queremos perder su verdad positiva junto con su autonomía; estoy convencido, igual que

Feuerbach, de que una lógica sin mundo, abstracta, no está en posición de penetrar hasta este núcleo. Pero ¿dónde se encuentra este núcleo?”.¹¹³

Feuerbach lo encontraría en la sensación;¹¹⁴ Fischer pretende haberlo encontrado en la libertad, en una “libertad humana plena y completa”,¹¹⁵ que abarca a la vez el pensamiento y las sensaciones: “con la libertad del pensamiento, el idealismo demuestra simultáneamente la idealidad del mundo visible; con la libertad del hombre pensante, al mismo tiempo la idealidad del hombre sensible [...] Uno no deja de ver cuando mira el mundo con los ojos de Platón; al contrario, sólo empieza a ver correctamente cuando siente el objeto en su idealidad”.¹¹⁶ Porque sólo “el sentido ideal” tiene la facultad “de afirmar la evidencia de otro ser”,¹¹⁷ por eso sólo el pensamiento puede “penetrar” la sensibilidad y, así, “transformar el mundo en pensamientos visibles”.¹¹⁸ La esencia de la realidad se hace evidente únicamente en virtud de la libertad del pensamiento y, por esto, “la tarea de la filosofía más moderna” consiste en conocer la realidad en las leyes de la libertad.¹¹⁹ “La filosofía que toma en serio el carácter de la sabiduría profana y no quiere seguir siendo otra cosa más que la ciencia de lo real en su totalidad, tendrá que proclamar por consiguiente la identidad de pensamiento y ser como su principio necesario.”¹²⁰ El “núcleo” se encuentra en la libertad de espíritu del individuo, en una libertad ideal que, por una parte, querría asumir la plena sensibilidad del sensualismo feuerbachiano, pero, por otra, no querría caer en el “yugo” de la sensibilidad. El idealismo “genuino” y “verdadero” de Fischer,¹²¹ que se declara deudor de Platón, pero nos regresa al problema fichteano de la dialéctica de yo y no-yo, va a caracterizarse precisamente como “filosofía crítica de la identidad” en su *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre [Lógica y metafísica o doctrina de la ciencia]*, pero efectivamente sigue siendo plenamente acrítica, pues en ella se conservan cabalmente los presupuestos de la filosofía de la identidad:

En la perspectiva trascendental, que Kant descubre y Fichte lleva a su perfección, la lógica se convierte en doctrina de la ciencia, y mediante la filosofía de la identidad, que Schelling funda y Hegel lleva a su perfección en el espíritu trascendental, se resuelve el problema de la lógica. En cuanto ciencia de la razón, que es unidad de naturaleza y espíritu, sujeto y objeto, la lógica es a la vez metafísica y doctrina de la ciencia, es decir, filosofía fundamental.¹²²

El “platonismo romántico” de Fischer, que Max Wundt pretende haber detectado sólo en ésta su época temprana, mientras que, por el contrario, esta revitalización de la “doctrina de la ciencia” “ha significado algo completamente nuevo”,¹²³ abandona ante todo el enigma de saber hasta dónde aún son posibles aquí elementos “críticos”. Pues no tiene por qué ser efectivamente “crítico” en sentido kantiano lo que se declara “crítico”, como tampoco tiene por qué ser pensado como “trascendental” en sentido kantiano lo que reclama este título para sí:

El problema de la lógica—dice Fischer en este escrito [en opinión de Wundt], programático—, en la que yo veo la ciencia de los conceptos, lo identifico o lo asocio, por lo menos de manera completamente exacta, con el problema del conocimiento. En verdad, el problema del conocimiento sólo puede ser descubierto en la perspectiva trascendental, que la filosofía ha adoptado en serio por vez primera en Kant y jamás debe

abandonar de nuevo. Ésta es la razón por la cual yo busco la solución del problema lógico sólo dentro de la filosofía trascendental, la cual convierte, con una comprensión crítica, la realidad consciente en objeto de sus investigaciones.¹²⁴

Y un poco después se disipan las últimas dudas que había respecto de una identificación de Kant y Fichte, pues en dicho texto se dice asimismo lo que será el resultado final obtenido por medio de la aplicación de este así llamado método “crítico”:

La filosofía trascendental otorga a todo filosofar la perspectiva inalienable [...] El conocimiento puede ser explicado sólo cuando yo lo considero: ésta es la razón por la cual adopto el punto de vista trascendental. El conocimiento del mundo objetivo es sólo posible si un solo y mismo ser obra en la naturaleza y piensa en el espíritu o, lo que es lo mismo, cuando espíritu y naturaleza son idénticos en su base. De esta manera, obtengo el resultado simple y bien fundamentado: el problema del conocimiento, y con él el problema lógico, ha de ser resuelto sólo dentro de la filosofía trascendental y sólo mediante la filosofía de la identidad.¹²⁵

Como Haym quería ver en 1857 a Hegel “reescrito” en lo trascendental, así también Fischer confesó en 1857 haber colocado el sistema hegeliano “bajo el punto de vista crítico o bajo el control de Kant”.¹²⁶ Llega incluso a afirmar que en cierto sentido Hegel intentó en vano “fundamentar o elevar a doctrina de la ciencia” la filosofía de la identidad “en el espíritu de Fichte” y que, por esta razón, se ha de recuperar en adelante el programa de Fischer que Hegel no pudo lograr de manera suficiente.¹²⁷ Aquí, pues, también se comporta “críticamente”, en el sentido común y corriente del término, respecto de la filosofía hegeliana, que puede “muy fácilmente ser vista como dogmatismo y ser, por esto, entendida dogmáticamente”; “de lo contrario, jamás habrían podido proceder de ella los spinocistas y materialistas”.¹²⁸

Sólo el concepto fischteano de lo dogmático manifiesta el sentido de su declaración de ser partidario de un método “crítico” en la filosofía y especialmente aquí en la lógica, pues ésta se orienta especialmente contra un “dogma de la mera naturaleza” en Feuerbach,¹²⁹ quien en este sentido se ha comportado “dogmáticamente” también “contra la lógica y sus conceptos”, habiéndose convertido de esta manera en corresponsable del actual “desprecio de la filosofía”.¹³⁰ El método de Fischer no es “crítico” en el sentido del método de Kant, pero tampoco se usa este concepto sólo en el sentido común y corriente de una crítica del materialismo y antropologismo, sino más bien se adhiere de manera completamente directa al prefacio de Fichte a la segunda edición del escrito *Über den Begriff der Wissenschaftslehre [Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia]* (1797-1798), significando ya en ese escrito una “crítica del pensamiento natural”, a partir de un filosofar idealista “puro” que ha de contraponerse al dogmatismo del “sentido común”.¹³¹

Esta crítica está dirigida contra el dogmatismo del pensamiento materialista; y Fischer también trata de resolver con ella el problema de proteger la idealidad, la lógica y las aprioridades de todo tipo contra las reducciones naturalistas, problema que ya se había podido reconocer en virtud de las críticas que Prantl y Harm hicieron al “antropologismo” absoluto. Pero en Fischer esta crítica toma otra dirección en la medida en la que aquí no se busca una salida en la historia de las categorías y en la filosofía del lenguaje—como en Prantl—o en la teoría de la ciencia—como en Harms—, sino que

más bien es un regreso histórico directo el que debe reconstruir la filosofía. El tenor de su programa es “revivir” una tradición abandonada injustamente—de un modo completamente parecido al que ya en 1847 había expresado en su discurso su maestro Weisse—, puesto que sólo una nueva “orientación histórica” puede mostrar también nuevas posibilidades de la solución de problemas sistemáticos. La figura de pensamiento “De regreso a...”, que Liebmann, discípulo de Fischer, repetirá luego hasta cansar al lector, no significa en él un retorno a Kant, sino al punto en que se habría encontrado la filosofía a la muerte de Hegel:

En las siguientes tesis fundamento mi punto de vista y con ellas abarco a la vez los principios de la filosofía desde Kant: No hay conocimiento sin categorías o conceptos que lo constituyan (Kant). No hay categorías sin una autoconciencia que las produzca. No hay autoconciencia (productiva) si no es absoluta (Fichte). La autoconciencia no es absoluta si espíritu y naturaleza no son idénticos (Schelling). Esta identidad (la razón) no puede ser consciente si la razón autoconsciente, es decir, el espíritu, no constituye el principio unánime del mundo (Hegel).¹³²

Y Fischer era “crítico” sobre todo en el siguiente sentido: se dirigió contra el materialismo, el sensualismo o el “dogmatismo” de Feuerbach, y así es como también pudo suceder que Kant se convirtiera en aquel que salvó la prevalencia de las categorías frente a la intuición, sí, de manera que quedara completamente fuera en esta enumeración de las etapas de la más reciente historia de la filosofía la referencia al significado de la intuición en el proceso del conocimiento.

Max Wundt creía haber vislumbrado algo verdaderamente nuevo, pero Fischer, entre tanto, ya había consumado íntegramente su alejamiento del hegelianismo de izquierda. Por tanto, en todo caso es digno de notarse en esta novedad también el modo *como* lo describe Wundt: “Al alogismo proclamado especialmente por Feuerbach opone él la idea fundamental del idealismo alemán [¡!, no el de Kant, KCK], considerando con razón [¡!, KCK] como una unidad la evolución de los conceptos que va de Kant, pasa por Fichte y Schelling, hasta llegar a Hegel”,¹³³ se dice en 1932 completamente en el sentido del neohegelianismo, iniciado por Kuno Fischer, cuyos comienzos se pueden rastrear así hasta esta crítica al materialismo en el periodo posterior a Marzo de 1848 y también hasta la subsecuente fichteanización de Kant.

Pero Kuno Fischer difícilmente hubiera podido dar “el impulso decisivo al movimiento neokantiano” (Wildelband),¹³⁴ si no se hubiera acercado un poco durante *un* periodo de su vida también al otro concepto de lo “crítico” y, con esto, al “criticismo”. Este periodo cayó—si es que se puede hablar absolutamente de esto—en los años 1850 y su apogeo se encuentra en su exposición del “autor del realismo más reciente”: *Franz Baco von Verulam. Die Realphilosophie und ihr Zeitalter* [*Francis Bacon de Verulam. La filosofía de lo real y su época*] (Leipzig, 1856), su expresión más precisa. En este escrito polemiza incluso—siempre obligado con el espíritu dominante de la época—contra el “idealismo alemán”, que tan injustamente “se ufana”¹³⁵ de despreciar por completo al realista que inspiró a Kant: “Después que desde hace tiempo me han movido los sistemas de un Spinoza y un Leibnitz—escribe en la época de su obligada existencia

como docente privado—, ocuparme de Bacon me ha parecido una nueva vida”,¹³⁶ lo que, entre otras cosas, también se manifestó efectivamente en el hecho de que en adelante, en lugar del desarrollo que va de Kant hasta Hegel, a quienes hay que adherirse, entra un Kant autónomo, el cual, “al ser un hijo de la filosofía alemana e inglesa”,¹³⁷ ha descubierto en las investigaciones de Hume la tarea que la filosofía tiene ante sí: “La experiencia, que Bacon había convertido en instrumento de la filosofía, ahora se había vuelto [con Kant, KCK] su objeto problema: Hume la había presupuesto, en lugar de explicarla; Hume había hecho de la experiencia la explicación de sí misma. En este punto había seguido siendo dogmático [...] Hume quería ser escéptico; pero su error consistió en que no lo fue suficientemente: esto lo descubrió Kant. Si Hume hubiera sido más escéptico, entonces habría explicado, no presupuesto, la experiencia; entonces se habría apartado y liberado en este punto decisivo de la filosofía dogmática: en una palabra, así se habría vuelto crítico”.¹³⁸ Kant ha sido más escéptico que Hume, se dice luego: él ha buscado las “fuerzas del conocimiento o las facultades cognoscitivas que hacen la experiencia”,¹³⁹ habiéndose topado en esa búsqueda con “fuerzas [...] que constituyen al ser humano en sí, la esencia del ser humano”.¹⁴⁰ “Era un nuevo descubrimiento: el más grande que haya hecho la filosofía y que no puede echar por tierra ni superar.”¹⁴¹

Ciertamente Fischer se aferra también en este escrito a su interpretación errónea de que Kant haya descubierto positivamente la “razón pura” en aquellas “facultades puras” de la sensibilidad y el intelecto,¹⁴² pero en esta época todavía se sigue hablando de “fuerzas cognoscitivas” y facultades completamente determinadas que hicieron posibles los conocimientos y aún no se elige la demostración posterior de una “razón pura” que debía apoyarse exclusivamente en una sensación de evidencia. Aunque con esto se alejaba un poco de su idealismo, se podía adivinar, sin embargo, su intención de acercar uno al otro el realismo y el idealismo contemporáneos: Kant ha sido influido esencialmente por Hume, ha resuelto su problemática y, finalmente, cuando se ha considerado su crítica como “idealismo berkeleyano”, se ha opuesto vigorosamente a esta opinión en los *Prolegómenos*. En esta época tampoco se hablaba en lo más mínimo de una toma de partido únicamente a favor de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en el sentido de Schopenhauer. En este sentido, idealismo y realismo aún debían ser conducidos realmente a la síntesis,¹⁴³ y a partir de aquí se explicaba ante todo la predilección de Fischer por Kant, pero siempre ciertamente bajo el lema elegido por él mismo: “La verdad es la hija del tiempo” (Bacon).¹⁴⁴

Esta obra sobre Bacon era la obra “algunos de cuyos capítulos le leyó Alexander von Humboldt al rey Federico Guillermo IV, obteniendo mediante esto que el rey autorizara la habilitación de Kuno Fischer en Berlín”, informa Max Wundt.¹⁴⁵ Luego, ciertamente se llevó a cabo la habilitación, pero, por lo pronto, su confirmación ministerial se hizo esperar, de manera que la Universidad de Jena se anticipó a la Universidad de Berlín en llamar a Fischer como profesor: en noviembre de 1856 Kuno Fischer recibió un llamado a la “Universidad de los Estudios Generales de Jena” que era sostenida por los tres ducados de Turingia: Sachsen-Weimar, Sachsen-Gotha y Sachsen-Meiningen, no siendo

improbable en este asunto que la iniciativa hubiera partido incluso del gran duque Carl Alexander (Weimar), pues Fischer debía mantener en los años siguientes un contacto muy estrecho con la corte de Weimar.¹⁴⁶ También las conferencias sobre *Kant's Leben und die Grundlage seiner Lehre* [Vida de Kant y el fundamento de su doctrina],¹⁴⁷ que precedieron inmediatamente a la obra magna de 1860 sobre Kant,¹⁴⁸ tuvieron lugar en este contexto: “De acuerdo con una costumbre muy arraigada en la corte de Weimar y especialmente cultivada con nobleza de sentimiento por su Alteza Real la Señora Gran Duquesa se encomienda a los profesores de esta universidad celebrar periódicamente conferencias científicas en el castillo residencial del gran ducado. Ésta es en primer lugar, por lo que a mí concierne, la génesis de las tres siguientes conferencias”.¹⁴⁹ Éstos eran sus títulos: *Kant's Leben und Charakter* [Vida y carácter de Kant], *Das Problem der menschlichen Erkenntniss als die erste Frage der Philosophie* [El problema del conocimiento humano como el primer problema de la filosofía] y *Raum und Zeit als die ersten Bedingungen der menschlichen Erkenntniss* [Espacio y tiempo como las primeras condiciones del conocimiento humano], en donde las dos últimas conferencias trataron temas de los que se debía ocupar la época neokantiana completa: en primer lugar, el problema de delimitar el campo de la filosofía y el de la ciencia y, en segundo, el problema del estatus de la sensibilidad en el proceso del conocimiento. En ambas ocasiones se trató de una fundamentación de la autonomía de la filosofía, dos veces de la cuestión de saber si hay una participación a priori en el proceso del conocimiento o si todo conocimiento en cuanto tal pueda entenderse legítimamente más allá de toda reflexión filosófica. En el castillo residencial de Weimar, la persona del profesor honorario Kuno Fischer decidió así nada menos que “la cuestión de vida o muerte de la filosofía”.¹⁵⁰ “En general ¿qué es filosofía?”.¹⁵¹ “La legitimidad de la existencia de una ciencia consiste en que tenga un campo claramente definido y bien delimitado, un campo que todos reconocen y nadie discute. Si [la filosofía, KCK] no tiene un campo tal, entonces está en duda su existencia.”¹⁵² Pero esto, evidentemente, era sólo mera retórica, pues el “problema del conocimiento, y con ello el problema de la filosofía, en verdad sólo pueda ser vislumbrado en la perspectiva trascendental”, ya lo había escrito en 1852, y la solución debía encontrarse ahora también en esta dirección. Tomando como ejemplo al físico puso en claro dónde y en qué ha de buscar la filosofía su “objeto”:

Entre las voces científicas, que fuera de las ciencias experimentales no aceptan a ninguna otra, y por esta razón le niegan a la filosofía toda existencia legítima y bien fundamentada, una clase especial de científicos naturales es la que actualmente hace el mayor ruido. Si por ellos fuera, la física sería la única ciencia que legítimamente merece tal nombre. ¿Qué nos explica el físico? [...] No explicará nada que no sea lo que observa y percibe. Lo que percibe son impresiones sensibles individuales y sólo éstas. Lo que no percibe, lo que nunca podrá percibir es su coherencia, su conexión necesaria [...] Sin el concepto de tal vínculo necesario, sin el concepto, pues, de cosa y atributo, causa y efecto, fuerza y manifestación, etc., no hay explicación física alguna. Y ¿qué son estos conceptos mismos? [...] experimentamos [...] que hay algo que el físico no nos explica, que no puede ni quiere explicarnos desde su punto de vista: esto son los conceptos sin los cuales no son posibles ni la experiencia ni el conocimiento de las cosas. Pongo por caso que él haya explicado la posibilidad de los fenómenos naturales; pero lo que no me ha explicado, lo que no puede explicarme es la posibilidad de la física. ¡La naturaleza se vuelve clara pero la física permanece oscura!¹⁵³

Las ciencias explicarían sólo las cosas pero no el “conocimiento de las cosas”, y tiene que haber una ciencia que explique el “hecho de las ciencias exactas”:¹⁵⁴ “Tiene que haber, pues, una ciencia nueva, distinta de todas las demás, pero no menos exacta, cuyo objeto sea el hecho del conocimiento mismo. Me es indiferente el nombre que lleve; en todo caso lleva otro nombre distinto al de las demás de las que se distingue por su objeto. Esta ciencia nueva, necesaria, exacta, es la filosofía”.¹⁵⁵

No sólo desde Fischer pertenece al instrumental metódico fundamental de casi todas las filosofías del espíritu de la época, que corren con afán tras la actualidad, que hasta en el campo terminológico se dé la impresión, por medio de una simple adaptación a los debates públicos, de que aquí encuentran su solución y cumplimiento los problemas y demandas que preocupan a la opinión común. Fischer *nunca* ha pensado, ni siquiera de lejos, en “explicar” la “posibilidad de la física”, pero promete una nueva ciencia, exacta además, que llenará también este requisito. Que el físico perciba efectivamente sólo “impresiones individuales”, que un posible nexo entre éstas tenga que llevar el predicado de lo necesario para que pueda ser llamado un conocimiento; más aún: que efectivamente los “conceptos”—y en caso afirmativo, ¿cuáles?—sean los que harían posible la experiencia y el conocimiento de las “cosas” (¿?), no necesita ser explicado ni especificado ni problematizado o comprobado, precisamente porque cada una de estas opiniones y afirmaciones puede vincularse al espíritu de la época. Fatalmente, y hasta rozar lo cómico, la conceptualidad kantiana se incorpora a esta crítica habitual de las posiciones materialistas y positivistas: al tener que normarse, a causa de las “razones” anteriormente dichas, por el hecho del conocimiento, la filosofía se convierte en “filosofía trascendental”,¹⁵⁶ como Fischer llama a esta “nueva ciencia”:

Yo puedo contemplar a Eisenach desde dos puntos de vista diferentes: desde una perspectiva inferior, de horizonte más restringido, y desde la perspectiva superior que tengo en la azotea del alcázar. Desde ésta puedo incluso mirar y juzgar la perspectiva anterior que tenía al pie del alcázar, cosa que no podía hacer mientras estaba abajo. En esta metáfora, la perspectiva trascendental sería la mirada desde la azotea del alcázar que mira de arriba abajo el punto de vista anterior. Y la palabra trascendental indica muy bien lo que la filosofía debe hacer: ¡Debe ascender y descender!¹⁵⁷

¡Era tan fácil! Se necesita una nueva ciencia que “explique” los conceptos fundamentales de todas las demás; esto es la filosofía en cuanto filosofía trascendental, consistiendo su trascendentalidad única y exclusivamente en la circunstancia banal de que de ahora en adelante uno se quiere “dirigir al conocimiento mismo”. Éste es el sentido de la “filosofía crítica”, fundada originalmente por Kant, en cuya época aún sigue viviendo el presente.¹⁵⁸

Si la “filosofía crítica” pregunta “¿cómo es posible el hecho del conocimiento?”,¹⁵⁹ así es como Fischer introduce una cadena de argumentos que, partiendo de una definición del concepto de conocimiento, avanza finalmente hacia una “prueba exacta” de las proposiciones metafísicas: “Conocimiento es representación”,¹⁶⁰ y en la medida en que las representaciones fueran diferenciadas [i!] y, por consiguiente, también se emitiera un juicio [i!], el resultado necesario [i!] sería la definición: “Conocimiento es juicio”.¹⁶¹ Los

juicios a su vez se distinguen en analíticos y sintéticos; pero el conocimiento real puede consistir evidentemente sólo en los juicios sintéticos, y entonces dirige su argumentación a los predicados de lo general y lo necesario: “¿Qué es la verdad, si no tiene la misma validez en todos los casos, sin excepción?”.¹⁶² Generalidad y necesidad convertirían el conocimiento en conocimiento real, y ésta es la razón por la cual Fischer enuncia la siguiente proposición: “Todo conocimiento real consiste en juicios sintéticos a priori”.¹⁶³ Mediante esto cree haber dado una respuesta contundente a la primera pregunta. Su segunda pregunta: “¿Hay conocimiento?”, tampoco representa ninguna dificultad, pues en la matemática y la física se encuentran las “verdades eternas” que se buscan, como, por ejemplo, la verdad de que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos o, también, la verdad de que cada cambio tiene su causa.¹⁶⁴ Finalmente, también los juicios metafísicos: “y aquí es evidente por sí mismo que los juicios que nuestra razón pretende haber emitido sobre la esencia del alma, del mundo y de Dios, reclaman tener la validez de las verdades necesarias y universales. Por consiguiente, la metafísica juzga tanto sintéticamente como también a priori, es decir, consiste en juicios sintéticos a priori”.¹⁶⁵ Así, pues, ya no habla más de crítica del conocimiento, pues las “ciencias positivas”¹⁶⁶ contendrían los juicios sintéticos a priori requeridos, y la “respuesta positiva” a la pregunta: “¿hay conocimiento?” “es de tenor afirmativo en relación a la matemática, la física, la metafísica, es decir, en relación tanto del conocimiento sensible como suprasensible”.¹⁶⁷ El conocimiento ya no se genera mediante el concierto de factores a priori, como en la filosofía kantiana, sino se identifica con el conocimiento a priori y, entonces, no es de extrañarse que Fischer logre conseguir sin molestia alguna también el conocimiento de lo suprasensible. Y cómo sea posible este conocimiento, lo dice ya el título de su tercera conferencia: *Raum und Zeit als die ersten Bedingungen der menschlichen Erkenntnis* [Espacio y tiempo como las primeras condiciones del conocimiento humano], en donde continuamente se ha de pensar también en el hecho de que el concepto de conocimiento de Fischer restringió este conocimiento a los juicios sintéticos a priori, de tal manera que, conforme a ello, la aprioridad de todo el conocimiento en la matemática, la física y la metafísica ha de ser garantizada también con una demostración de la aprioridad de las formas de la intuición: “Estas intuiciones originarias no son sensibles sino puras, lo que equivale a decir que en cuanto intuiciones, sin objeto dado, son formas de la intuición, son razón intuitiva”.¹⁶⁸

Apenas se ha de hablar de lo que Kant haya dicho sobre una “razón intuitiva”, sobre un concepto de conocimiento que excluya el conocimiento empírico para demostrar la posibilidad de un “pensamiento puro”, porque esta tendencia escapa casi por completo al horizonte crítico de la *Crítica de la razón pura*. Pero, por lo que a ésta se refiere, en Fischer se vuelve tanto más claro el motivo, porque el concepto de la aprioridad es casi el único que tomó efectivamente de la filosofía kantiana: con el interés de refutar empirismo, positivismo y materialismo,¹⁶⁹ apela única y exclusivamente al criterio de la evidencia, en donde aprioridad y evidencia significan casi lo mismo para él:

Espacio y tiempo siempre están dados. No existe una impresión, una percepción, una representación, que no

esté en el espacio y el tiempo. Podemos colocarlas como queramos, pero ambas representaciones nos acompañan a todas partes; nuestra razón perceptiva [¡!, KCK] no da ni puede dar un paso sin ellas. Y, por esta razón, no sólo no dice nada aquella explicación que quisiera deducirlas de la percepción sensible, sino, en el fondo, es casi cómica. Se imagina que las ha deducido, se imagina, pues, que no había tenido antes estas representaciones, mientras que sólo estaba miope para verlas. Uno no puede deshacerse jamás de estas representaciones. Al que trate de hacerlo le va como al hombre en Chamisso con la trenza: “voltea a la derecha, voltea a la izquierda: siempre trae la trenza colgada detrás de él”.¹⁷⁰

Donde Kant sometió las “representaciones”, que “uno” por lo general se hace “de esta manera” sobre el conocimiento, el mundo, el alma y Dios, propiamente a una crítica de la razón tanto teórica como práctica, también y precisamente porque, dicho sea de paso, en ello se introdujeron muchas perogrulladas, especialmente en el campo de la filosofía práctica,¹⁷¹ ahí el “criticismo” y la crítica de las representaciones y opiniones de la “razón pura” se vuelven, bajo la mano de Kuno Fischer, exactamente lo contrario: toda la primera parte de su magna interpretación de Kant coloca el peso principal en una historia de la evolución de Kant hasta la aparición de la *Crítica de la razón pura* y, luego, la segunda se dedica al “edificio doctrinal de la filosofía crítica”, al “sistema de la razón pura”. Este “huevecillo de un así llamado sistema kantiano de filosofía pura” (Noack)¹⁷² fue el mérito propio de Kuno Fischer. Lo que Kant no pudo conseguir pudo conseguirlo su intérprete. Pero él pudo construir este sistema positivo de la razón pura, que en su parte teórica representaba materialmente simplemente sólo un desarrollo ulterior de su propia doctrina de la ciencia y “demostraba” en el campo de la filosofía práctica todo lo que en Kant había sido pensado problemáticamente, única y exclusivamente porque estaba muy convencido de aquella facultad pura productiva de su propia razón pura:

Entre todos los hechos del mundo no hay uno del que estemos más seguros que del de la propia existencia de la que tenemos una conciencia inmediata. En la propia existencia no hay nada de lo que estemos más ciertos que de lo que producimos autónoma y conscientemente. Nosotros sabemos mejor lo que nosotros mismos hacemos, qué es y cómo surge. De todo lo que nuestra razón produce autónomamente no hay nada que sea tan evidente y, por tanto, tan claro como las magnitudes matemáticas. En esto consiste la razón por la cual las proposiciones de la matemática traen consigo este grado supremo de evidencia y certeza. Uno entiende de una manera tan perfectamente clara y de una vez para siempre que dos por dos es igual a cuatro sólo porque uno mismo hace o produce esta verdad, porque uno mismo produce estas magnitudes y su ecuación, porque aquí coincide en un solo acto la convicción con la acción. Si en la anterior conferencia he constatado la generalidad y la necesidad de los conocimientos matemáticos como un hecho, entonces aquí doy la plena explicación de este hecho. Se explica a partir de la naturaleza de espacio y tiempo.¹⁷³

Esta plausibilidad, tan alejada de Kant, del orden de las ideas fichteanas de Fischer le ha conseguido al neokantismo de los años 1860 más adeptos¹⁷⁴ que cualquiera otra argumentación o demostración. Su discípulo Windelband explicó cómo fue posible que esto sucediera:

La luminosa simplicidad, la diáfana seguridad, con que fue erigido el más poderoso de todos los edificios doctrinales, atrajo incluso a aquellos que habían retrocedido espantados ante el estilo difícil, oscuro e intrincado de Kant; y después de que ellos vieron claramente expuestas ante sus ojos las directrices del entendimiento, con el tiempo se expusieron de nuevo a la inteligencia del gran autor de Königsberg mismo. Así es como el Kant de Kuno Fischer dio el impulso decisivo al movimiento neokantiano.¹⁷⁵

A pesar de esto, sin embargo, no era sólo esta “llaneza y simplicidad”, no era sólo un don didáctico lo que justificaba el éxito del profesor de Jena, pues el neoidealismo de Kuno Fischer daba cabalmente también respuestas de contenido que al mismo tiempo explican su éxito, el éxito de la mediación de Kant y, así, también el éxito de una parte del neokantismo temprano: Kuno Fischer aseguró para la filosofía un campo de objetos propios—aunque sólo *de jure*—mediante el giro “crítico” a la gnoseología que, sin embargo, significaba más bien una vuelta a la doctrina de la ciencia en el sentido de Fichte. Parecía que por medio de él la filosofía había conseguido de nuevo una posición autónoma respecto de las otras ciencias, y esta autonomía descansaba de una manera completamente directa sobre una demostración del a priori, del estar dadas de antemano las formas “puras” de la intuición que entran en todos los procesos cognoscitivos.¹⁷⁶ En esta posición, la autonomía y la aprioridad reconquistadas contenían por añadidura todavía en el reino de la filosofía práctica el hecho de que la libertad de la voluntad del ser humano parecía no estar expuesta a todos los acosos naturalistas o materialistas: la misma evidencia, que hizo que la conciencia representativa produjera “los juicios sintéticos a priori”, produjo también la autocerteza de poseer una voluntad libre. Aquí quedó demostrado con la misma “simplicidad”:

De nada estamos más ciertos que de la propia existencia y la propia actividad; se suele calificar esta certeza de “inmediata”, porque no tiene necesidad de ninguna prueba ni de ninguna mediación de los raciocinios. Nosotros tenemos certeza inmediata de que somos y actuamos, de que nosotros somos la causa de la que proceden nuestras acciones y, por esto, sentimos a estas últimas como una expresión de nuestra autonomía y libertad. La certeza de nuestra libertad coincide con nuestro sentimiento de nosotros mismos y, de esta manera, la libertad vale para nosotros como el hecho más seguro. Contra todas las pruebas y razones con las que se trata de refutar la libertad, la certeza de que somos libres, apela el hecho de nuestra autoconciencia, de la cual irradia inmediatamente la conciencia de nuestra libertad.¹⁷⁷

Fischer pudo ampararse completamente en esta razón extracientífica y “pura”, porque en grandes sectores de la opinión pública, sobre todo de la académica, como lo muestra el ejemplo de multitud de sus contemporáneos, persistía una alta disposición a convertir esta autoconciencia del individuo en el punto de partida de toda reflexión (seudo)filosófica. Además, el hecho de que las celebraciones en honor de Fichte del año 1862 estuvieran dedicadas a Fichte, precisamente al “hombre”, al “carácter”, al “hombre de decisión y acción”, era una señal completamente inconfundible de que una adhesión a Kant, que destacó sus rasgos críticos, realistas y escépticos, tenía ahora que contar con un éxito mucho menor del que ofrecía Fischer: el neoidealismo, especialmente el de los años 1860, que no permitió “que la reflexión corroyera” su yo y su autoconciencia, que fue capaz de rechazar todas las tesis naturalistas, porque supo rehabilitar las formas puras de la razón en el terreno de la filosofía teórica y pudo apoyarse además en el campo de la filosofía práctica sobre el espíritu de la época liberal, apeló al purificado Kant kantiano-fichteano de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. En la orientación filosófica del neoidealismo pasaron completamente a un segundo plano los elementos realistas de la filosofía kantiana, y con gran unilateralidad se recalcó la participación formal y subjetiva en el proceso del conocimiento. Frente a la concepción crítica de

Kant, tal como fue representada por ejemplo por Meyer y Noack, se apeló aquí a la formalidad puramente subjetiva de espacio y tiempo, para justificar de esta manera que las facultades y funciones del sujeto pudieran convertirse en objeto de una teoría de la facultad cognoscitiva. El sujeto produce su intuición; y nada objetivo puede ser considerado como lo que propiamente moldea y causa los conocimientos, si no se quiere caer en aquel “dogmatismo” prekantiano que había sostenido que podía conocerse la “cosa en sí”.

En este sentido interpretó Fischer a “su Kant”, y sólo en este sentido él podía llamarse “crítico”. El “criticismo” fue interpretado, como en el caso de Fichte, como lo contrario de un “dogmatismo” que reclama para sí la capacidad de conocer lo objetivo en cuanto tal. Posteriormente, hacia el final de los años 1870, Fischer, motivado en primera línea por su disputa con Trendelenburg, ha reconocido, alejándose cada vez más enérgicamente de las interpretaciones realistas y positivistas de Kant, que en el sentido de Kant “las cosas que están fuera de nosotros de ninguna manera son meras representaciones”;¹⁷⁸ y llegado, por tanto, en el marco de su libro sobre Fichte (1884), a una “crítica de la filosofía kantiana”, que negaba toda posibilidad de conocer un objeto dado, a menos que nuestra razón misma lo produjera.¹⁷⁹

4. OTTO LIEBMANN Y EL FINAL DE LA PROGRAMÁTICA NEOKANTIANA

Ante todo, los tres siguientes elementos filosóficos tenían que convergir para que el neokantismo pudiera convertirse en el movimiento dominante de la filosofía que producían las universidades alemanas a finales del siglo XIX: el interés sistemático de la gnoseología, el interés de las cosmovisiones en un nuevo idealismo y, en tercer lugar, una nueva relación respecto a la tradición. La “suspensión” de la controversia de las cosmovisiones de los años 1850 señaló, por un lado, en dirección de una teoría pensada críticamente; pero, por otro, también en la dirección de un neoidealismo que ante todo se distinguía de la antigua filosofía idealista de la época poshegeliana en que el viejo idealismo afirmaba ser especulativo mientras que este nuevo, crítico. En todo caso, en y desde la época neokantiana, de acuerdo con la tradición que se transmitía mediante muchos manuales y bibliografía secundaria, solía caracterizarse con estos conceptos la diferencia entre viejo y nuevo idealismo. Que en esta caracterización permanecieran fuera de la consideración de la posición propia todas las tonalidades intermedias, toda la prehistoria de la gnoseología desde Schleiermacher hasta Ueberweg, pero, sobre todo, los cambios histórico-políticos que habían tenido lugar entre tanto, no era sino lo más evidente, porque la filosofía neokantiana puso como fundamento un concepto de conocimiento moldeado en la forma de las ciencias exactas: ¿podía concebirse absolutamente de un modo histórico-filosófico como continuación de la tradición o eventualmente incluso relativizarse política e ideológicamente lo mismo que había surgido precisamente a causa de que, como consecuencia del descrédito del idealismo alemán, la filosofía creía tener que defenderse de su reducción por parte del antropologismo, materialismo y positivismo, y de que la controversia de los sistemas y cosmovisiones le

cobrara la factura? Reprocharle al neokantismo que haya descuidado por completo e incluso excluido sistemáticamente una orientación y una dimensión completa de su autorreflexión sería tan ocioso como el reproche que los neokantianos le hacían al idealismo alemán de que no había conocido—y tomado como modelo—suficientemente las ciencias naturales y su método. Como la época romántica pensó primariamente de una manera histórico individualista y organológica, así también el neokantismo neoidealista¹⁸⁰ pensaba, precisamente porque sólo una científicidad exacta parecía poder evitar aquellas reducciones y cobros de facturas, en las categorías normativas de lo general, de los principios, de los preceptos y las máximas, frente a las cuales lo específico, lo particular, lo individual, los intereses y los motivos especiales de acción siempre hicieron su aparición sólo como caso, objeto y algo teóricamente de menor valía: su pensamiento jerárquico no conoce analogías ni paralelos ni posibilidades ni formas coexistentes de igual valor e igual dignidad. Todo es o conducido por el camino de la inducción a los principios e ideales o lo individual/particular—el “caso”—es interpretado y juzgado a partir de ellos. En cuanto neoidealismo, el neokantismo insistió en verdades y leyes lógicas a priori y en la evidencia del dogma de la libertad de la voluntad—estaba dispuesto a denunciar como “indiferentismo” todo escepticismo que procediera con cautela y a la expectativa, como, por ejemplo, el escepticismo de Jürgen Bona Meyer, y no soportaba las medias tintas—. El neoidealismo consideraba los proyectos filosóficos contemporáneos—incluso los del neokantismo realista—con la misma intransigencia que mostraba también hacia la filosofía de los precursores de la época del idealismo alemán. Poseía la verdad, sabía *cómo*—y, en general, *cuáles*—preguntas debían responderse; era completa y absolutamente positivo. Era “crítico” sólo en donde estuviera del lado de la mayoría y del poder o, por lo menos, pudiera contar con una amplia aprobación en el campo académico.¹⁸¹ Que en cierto sentido fuera incluso “popular”, lo hizo tan “exitoso”, pues “el éxito” de una orientación filosófica se mide, en el corto plazo, por el número de las cabezas, y sólo en el largo plazo por el peso de las mismas. Pero el éxito de este movimiento filosófico consistió ante todo en que sus intuiciones fundamentales fueron y pudieron ser compartidas por tantos: pero el hecho de que tanta gente pudiera compartir sus intuiciones fundamentales a su vez descansaba, no en última instancia, en el hecho de que este neoidealismo se apoyara en lo evidente. Las pruebas en cuanto evidencia sólo pueden tener éxito cuando las pueden reproducir las mayorías, el sentido común, y así es como el mero hecho del éxito del neoidealismo ya contiene en cierto sentido algunos indicios de su posición al interior de la sociedad, de la universidad y frente a intereses filosóficos de orientación diversa.¹⁸²

Y algo más todavía: al apoyarse en los muchos, difícilmente podía entrar en la vida “de un golpe”, sino tenían que concurrir tendencias completamente diferentes para que pudiera surgir esta “corriente”, titulada globalmente como “neokantismo”. Como sucede en los partidos y movimientos políticos, en su nacimiento y apogeo, su fundación tampoco tuvo lugar mediante un “hecho clásico”, ni mediante un magnánimo proyecto filosófico, y ni siquiera tampoco mediante una obra individual a partir de la cual pudiera fecharse la existencia de este movimiento. Surgió—lenta y casi imperceptiblemente—,

concurrieron corriente heterogéneas, pero ninguno de quienes participaron activamente en este proceso se vio a sí mismo como parte de un movimiento más extenso. Sólo se volvió visible cuando alguien notó—y este alguien eran, no accidentalmente, precisamente sus críticos—,¹⁸³ que había una serie de iniciativas filosóficas, que ciertamente estaban completamente peleadas entre sí, pero que, sin embargo, tenían en común el hecho de que todas se reclamaban de Kant. Hacían falta aquí no sólo un autor, una fecha de nacimiento y un programa; los neokantianos incluso recibieron su nombre como una mera etiqueta que otros les pusieron: el término “neokantismo” denotaba desde un principio—y por cierto de una forma extremadamente grosera y engañosa—un fenómeno histórico-filosófico que sólo tenía un común denominador en el así llamado regreso a Kant,¹⁸⁴ pero que nunca representó una orientación filosófica propia, delineada.¹⁸⁵

No hay una obra, un autor, un acontecimiento, ni siquiera un plan que lo hubiera llamado a la existencia. Pero casi todas las formas de pensar en la historia de la filosofía, que subordinan una evolución autónoma, parecen exigir que se fije tal punto inicial claro, unívoco, asociado con una obra, pues el neokantismo tuvo, en resumidas cuentas, que “¡haber surgido!” de algún modo. Quien lo promovió—quizá quien lo había propagado de la manera más tenaz y enfática—, tenía que ser su autor. En todo caso, así es como se puede deducir de las muchas frases¹⁸⁶ que declaran como su autor a Otto Liebmann (o de preferencia también a Helmholtz y Liebmann). El eslogan “¡Es necesario regresar a Kant!” era suficientemente fácil de memorizar como para satisfacer la necesidad de ver concentrado el “inicio” del neokantismo en una obra, una persona y un acontecimiento. Esta necesidad era tan fuerte, que finalmente hizo posible que aquí se elevara a la dignidad de autor de todo el movimiento al programador neokantiano que en su tiempo no gozaba de ninguna importancia. Pero efectivamente la programática neokantiana no *inició* sino *terminó* con la aparición en 1865 de su escrito de juventud *Kant und die Epigonen* [*Kant y los epígonos*].¹⁸⁷

Como al discurso que pronunció Eduard Zeller en 1862, se le reconoció, porque expresó algo tan típico, el mérito de haber sido el primero en acuñar el concepto y en formular el interés de la gnoseología (más reciente), así la necesidad de los historiógrafos de explicarse en virtud de un acontecimiento típico y representativo las circunstancias, de otra manera ampliamente complejas, de la evolución llevó también aquí a que un doctorando de 25 años y su primer escrito bastante insignificante fueran estilados como inicio de una época:

Mi primer trabajo “Kant y los epígonos” (1865)—escribió al respecto incluso el mismo Liebmann en 1880 de manera mucho más modesta—expresó de forma precisa la convicción “Es necesario regresar a Kant”; sólo mediante este regreso, pensaba yo, llegaremos, después de tantos caminos equivocados, al punto de partida desde donde es posible un progreso ulterior. En este escrito se le dio una expresión más precisa a una idea que entonces, por decirlo así, ya flotaba en el aire [¡!, KCK] y que de ninguna manera me adjudico como un mérito personal.¹⁸⁸

El autor no fue precisamente él, pero todavía en 1880, cuando el movimiento

neokantiano ya había dejado atrás la primera fase de su expansión, Liebmann insiste en atribuir su surgimiento directamente al malogrado desarrollo del idealismo alemán. Su descripción de la tradición y temprana historia filosófica de este movimiento representaba el punto más bajo absoluto de la reflexión histórica sobre la propia posición.¹⁸⁹ Sobre los *Epígonos* se decía en 1865:

Sólo recuérdese el entusiasmo con el que se escuchaban antaño los oráculos que Schelling pronunciaba desde la filosofía de la naturaleza, los cuales fueron declarados después por Herbart como “absurdo metafísico”; recuérdese con cuánto asombro se consultaba la dialéctica hegeliana que abarcaba todo el mundo con su fuerza motriz inextinguible, y que Arthur Schopenhauer [...] sabe tratar con un desprecio y hostilidad nunca suficientes. Además, si ahora se consideran la polémica de Friesen contra Fichte, Schelling y Hegel, la polémica de Herbart contra éstos y aquéllos, y la de Schopenhauer contra todos juntos, finalmente las disputas y las pugnas escolares de sus seguidores y medio seguidores entre sí y contra todos los demás, entonces vemos que se despliega ante nuestros ojos un caos tan inextricable de opiniones, un terreno tan completamente plagado de zarzas, que para quien se encuentre lejos puede representar una tarea poco más o menos que imposible abrirse paso o incluso orientarse en él.¹⁹⁰

Liebmann estaba en verdad completamente mucho más lejos de todo esto de lo que él mismo había creído y, por esta razón, decidió “abrirse camino” a través de esta “maleza”. Él es de 1840;¹⁹¹ por tanto, de 10 a 20 años más joven que la generación escéptica, casi un hijo de la época de Bismarck: miembro elegante de una asociación de estudiantes, con bigote y pelo corto exactamente dividido en dos, parece, si se me permite esta comparación, más un teniente prusiano o un ingeniero alemán, que trabaja en la construcción de los ferrocarriles turcos, que cualquiera de los filósofos anteriores o posteriores a él. Liebmann está formado en la ciencia matemática de la naturaleza, adora a Treitschke, es un vigoroso francófono y anglófono—pero, precisamente en este aspecto, quizás apenas se aparta de la media nacional alemana—. Su estilo todo tampoco tiene nada de un “*angry young man*” (Willey),¹⁹² sino más bien algo de la *non chalance* y brutalidad del protagonista del *Súbdito*. De acuerdo con esto, su conducta se amolda a la tradición: “Todo es inútil”; por tanto, ¡Es necesario regresar a Kant! Tienen que cesar el “caos de las opiniones”,¹⁹³ todos los pleitos y las discusiones, toda la “Babel de ideas e idiomas”;¹⁹⁴ y Liebmann que, gracias a Fischer y Fortlage, con quienes había estudiado en Jena, se ha vuelto un discípulo del nuevo kantismo, es el hombre que acaba con todo eso: método analítico, plantear preguntas claras a los epígonos—enjuiciar—. Así, pues, esta ejecución del idealismo alemán resulta incluso mucho más exacta que la escenificada por Schopenhauer. Pero, a diferencia de éste, Liebmann tiene en el momento en el que Schopenhauer asocia la tragedia de su vida de erudito con tal condena, sólo sus 25 años y una sola pregunta acerca de la “cosa en sí”: una mirada somera sobre los *Epígonos* de Kant permite distinguir cuatro orientaciones principales: “la idealista está representada por Fichte, Schelling y Hegel; la realista, por Herbart; la empirista, por Fries; y la trascendente, por Schopenhauer”.¹⁹⁵ Kant, “el pensador más significativo de la humanidad cristiana”,¹⁹⁶ tiene que haber cometido un error, pues estas filosofías que dependen de él han caído en el error; y esto es posible sólo porque tales filosofías *a)* no habían reconocido el error y, por tanto, lo habían dejado sin corregir o *b)* lo habían

reconocido ciertamente pero no habían podido corregirlo. En Liebmann cabe todavía otra posibilidad c), a saber, la de que el error hubiera sido tanto reconocido como corregido; pero esta posibilidad no se aplicaba a los epígonos de Kant sino sólo a Liebmann mismo: “Pero, donde se dé uno de los dos primeros casos, ahí tendremos el legítimo derecho de abandonar el sistema en cuestión y regresar a Kant”.¹⁹⁷

Este “lamentable error de Kant”,¹⁹⁸ desconocido de las orientaciones mencionadas, consiste, como lo ha “analizado Kuno Fischer de modo hermoso y luminoso”, en una “inconsecuencia”, que permanecía oculta¹⁹⁹ en la primera forma de la doctrina kantiana:

Mientras que de la estética trascendental, y del hecho destacado y a menudo repetido por Kant de que el entendimiento teórico puede conocer sólo dentro de sus formas cognoscitivas o por medio de sus funciones, y cualquier otra cosa que pueda existir fuera e independientemente de ellas ni siquiera se le puede ocurrir, necesariamente se sigue que no seamos capaces ni de concebir o siquiera pensar algo extraespacial o extratemporal, Kant, sin embargo, está de acuerdo de antemano en reconocer un objeto tal, emancipado de las formas cognoscitivas, por tanto irracional, es decir, en representarse algo que no se puede representar: un hierro de madera.²⁰⁰

La distinción entre cosa en sí y fenómenos ha de disputársele en sentido estricto a Kant, un hipotético “sustrato de los fenómenos” tiene que estar fuera de espacio y tiempo, lo que objetivamente no sería posible, pues éstos han de ser concebidos exclusivamente como “formas necesarias del intelecto”. El criticismo depende absolutamente de la subjetividad excluyente de las formas de la intuición y las categorías y: “algo que en este sentido se encuentre fuera del espacio y el tiempo es simplemente un sin sentido.”²⁰¹

Que el “neokantismo” no siempre podía significar un enlace a Kant sino también una corrección, o incluso una completa revisión de su doctrina, se hizo patente ante todo en la interpretación neokantiana neoidealista. Liebmann mismo dice al respecto: en la *Crítica de la razón pura*, Kant habla “descuidadamente” “de la ‘cosa en sí’ como de aquello que ‘subyace al fenómeno, y [...] ‘tiene que subyacer’”, para proseguir enseguida:

Así, pues, vemos cómo el extraño [en la filosofía kantiana, KCK], primero tolerado en voz baja, tiene la desfachatez de abrirse paso hasta la validez apodíctica, partiendo de la esfera de lo problemático y pasando por la de lo asertórico. ¡Un auténtico parásito! En los *Prolegómenos* y escritos posteriores es antepuesta esta existencia necesaria de la “cosa en sí” a un hecho conocido y por encima de toda duda [...] Pero, para colmo del asunto, se considera finalmente “un disparate que no queramos admitir la existencia de las cosas en sí” [...] Esto es el colmo: el parásito se ha vuelto imprescindible.²⁰²

En conjunto, es harto infructuoso seguir detalladamente los consejos de este “autor novato, algo más estudiantil de lo necesario”,²⁰³ que Kant tuvo que soportar. Tampoco tenía que comprobarse circunstanciadamente mediante este escrito que, por ejemplo, Schelling, Hegel, Fries y Herbart, hubieran descubierto primero un “error en la filosofía kantiana” para “corregirlo” a continuación. Al distinguir cosa en sí y fenómeno, Kant, de acuerdo con esta opinión, ya “había sepultado aquel criticismo auténtico”,²⁰⁴ entonces, ¿cómo debía esperarse todavía que *aquello* que Kant *no* había enseñado hubiera tenido

la influencia más decisiva en sus *Epígonos*?! Después que Liebmann había proferido capítulo tras capítulo su refrán, que por cierto habría de ser muy pronto casi lo único que se citara de este libro, recapitula, tras haberse “esforzado por comparar él mismo, según una norma científica estricta”,²⁰⁵ el resultado de su “sección”,²⁰⁶ al decir:

La “cosa en sí” andaba suelta como duende en las cabezas de todos los epígonos. Para los idealistas era “yo absoluto, yo del mundo, absoluto, espíritu absoluto” y era conocido por medio de la intuición intelectual o se desdoblaba en tricotomías dialécticas; en Herbart, aparecía en una multiplicidad de cosas reales no espaciales [...] en Fries, era objeto de una “fe especulativa”; en Schopenhauer, era la voluntad trascendente... De hecho, finalmente, es una quimera dogmática que ni siquiera tiene derecho a llevar una existencia aparente en las palabras. Originalmente había sido utilizado por Kant como un espantapájaros trascendente.

“¡Fuera, pues!”,²⁰⁷ termina este escrito peculiar que se caracteriza apenas por “amor de la verdad, modestia y moderación”,²⁰⁸ que es altamente significativo sólo en el sentido de que la historia de la filosofía ha afirmado sin pensar que es sumamente significativo.

Asimismo, en relación al “kantismo” completamente peculiar de Liebmann, el cual de ningún modo se reducía sólo a una reinterpretación o a una interpretación ulteriormente justificable de la filosofía kantiana, es importante sostener que efectivamente fueron utilizadas como cantera no más de sólo las primeras 292 páginas de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Lo que él pensaba del resto de la *Crítica de la razón pura* lo dijo en un pasaje de su *Analysis*, ignorado francamente por todos los intérpretes de Liebmann o quizá también omitido a duras penas:

Por lo que se refiere a la dialéctica trascendental y a la doctrina de las ideas desarrollada en ella; luego, la rehabilitación de las mismas “ideas trascendentales”, emprendida en la *Crítica de la razón práctica* por un interés práctico ético, a las que en ella se le había negado todo valor cognoscitivo objetivo; finalmente, su valoración positiva mística de la [...] “cosa en sí”, en silencio pasamos por este lado débil del gran pensador. Me interesa sólo, no la letra, sino el espíritu del criticismo.²⁰⁹

De esta forma, pues, de ninguna manera tiraba este “kantiano” sólo a los “epígonos” a la basura de la historia sino también al “Kant histórico”.

Pero ¿cuál era el “espíritu” de este criticismo? Es completamente seguro que no era el kantiano, y cuando Windelband, a pesar de todo, calificaba en 1910 a Liebmann como el “kantiano más fiel de todos”,²¹⁰ entonces se puede atisbar cuán lejos en verdad estaban estos kantismos del espíritu de la filosofía kantiana. En todo caso, si uno no está dispuesto a participar en estas falsificaciones neokantianas de la historia, entonces tiene que regresar a las fuentes de este nuevo criticismo, que constan de testimonios realmente efectivos, en lugar de recurrir sólo a las fuentes “puramente” gnoseológicas o “escolásticas”, pues de ninguna manera faltan documentos que expresaron lo característico y el espíritu por lo menos de una parte de este movimiento. En su escrito, publicado muchas veces, *Vier Monate vor Paris. 1870-1871. Belagerungstagebuch eines Campagne-Freiwilligen im K. Pr. Garde-Füsilier-Regiment [Cuatro meses ante las puertas de París. 1870-1871. Diario del sitio escrito por un soldado voluntario del regimiento de infantería ligera]*²¹¹ ha emprendido Liebmann mismo un intento de definir el “espíritu del criticismo”:

Quizá sea característico del ejército prusiano que se den órdenes y se cumplan en una situación tan significativa y peligrosa, entre las trincheras enemigas (a casi 500 pasos de distancia), a la vista del enemigo, en espera de un asalto o del triunfo pacífico después de esta campaña inaudita, percibiendo sin cesar el golpeteo de los fusiles franceses de retrocarga en la línea de avanzada y el retumbar de los cañones en los fortines, “¡Carguen armas!”, “¡Descansen armas!”, “¡Vuelta a la derecha!”, “¡A la izquierda!”. Todo, desde la operación más sencilla hasta la operación más compleja, debe ser y suceder en este ejército “exactamente”, “propiamente”, pedante y temiblemente de acuerdo a lo prescrito. Al observador que mire las cosas desde fuera puede parecerle esto un servicio militar ridículo. Así es como lo concibe y ridiculiza por ejemplo Heinrich Heine. Estos uniformes rígidos como velas, abrochados, cursis, le hacen cosquillas en el músculo del diafragma. Y quién se atrevería a negar que, si en ellos se pudiera ver la *esencia de la cosa*, la cosa en efecto sería simplemente ridícula. Pero precisamente no es la *esencia*, sino su *fenómeno*, no el *fin*, sino el *medio*. En el fenómeno y el medio *se revela el espíritu de disciplina y subordinación, el postulado del cumplimiento desinteresado, estricto, responsable del deber, la conciencia del deber hasta el completo sacrificio de sí mismo ante la ley y el Estado*. El *egoísmo* arisco debe cerrar la boca, el *individuo* debe sentirse sin cesar *miembro subordinado de la colectividad*. Es el *espíritu del imperativo categórico*. Este *espíritu*, que en Prusia domina desde el soldado más pequeño del tren de artillería; domina hasta al rey mismo, el cual no quiere ni *debe* ser dueño, sino servidor del Estado (*primus inter pares*), es el *espíritu de la disciplina y el orden políticos*. Este espíritu es el que nos hace grandes. Él penetra nuestro ejército de pies a cabeza. ¡Que siempre sea atizado y cuidado!²¹²

También Liebmann pertenece a aquellos, y en esto es muy parecido a sus maestros Fischer y Treitschke, que en todas partes tratan de romper con lo esotérico de lo científico, especialmente de lo filosófico y, como en este caso, de traducir a Kant al espíritu de la época propia. Los problemas hermenéuticos o las maneras de concebir a Kant pasan en primer lugar a un segundo plano respecto de la claridad de estos métodos y, en lugar de ello, se vuelven comprensibles por ejemplo la popularidad y la rápida y explosiva difusión del neokantismo hacia el año 1870.²¹³ También, que Liebmann, que acaba de regresar del frente, obtenga su primera cátedra en la recién fundada universidad alemana en la ciudad ocupada de Estrasburgo, se explica menos por méritos filosóficos especiales que por la actualidad de su modo de filosofar y la feliz coincidencia de sus opiniones filosóficas (¿kantianas?) con las opiniones de quienes gobernaban el Reich y comandaban el ejército. Igual que ellos, él también aprecia muy poco a los franceses —“los de pantalones rojos”—, pero, sobre todo, no a causa de su “heroísmo exaltado, hinchado”; y también se mofa de su forma de Estado: este “abstracto”, “incomprensible” por ser “multicéfalo”—esta “república de teatro”—. A los socialistas, simple y llanamente los califica de “canallas”. “Alemania, el César Guillermo” son sus “supremos ideales”.²¹⁴

Sin embargo, *Belagerungstagebuch [Diario del sitio]* de Liebmann de ninguna manera es tan valioso en cuanto fuente histórico-filosófica porque en él se expresen clara y distintamente también las posiciones de la ideología y la cosmovisión de un “neokantiano”—la publicidad posterior a la guerra mundial ofrecería mejores ejemplos—, sino más bien porque esta forma de filosofar misma se muestra como formulación del espíritu de la época. Es decir, si se prescinde del aspecto puramente material de estos comentarios y se dirige la mirada a la conceptualidad filosófica que ya aparece en estos cortos extractos, entonces se descubre que los conceptos (en su mayoría) kantianos no sirven para una mediación del saber filosófico o para una muestra de la actualidad de la que otra vez es capaz la filosofía, sino más bien que el pensamiento y discurso de

Liebmann tienen lugar precisamente en esta terminología y en estas categorías. Para él no existe una posible diferencia entre la semántica de las expresiones y giros de su propio lenguaje y la de los de Kant, pues él apela no a “la letra” sino al “espíritu del criticismo”. El significado exacto de las expresiones que Liebmann toma prestadas de la filosofía kantiana no tiene para él ningún interés, porque lo que le interesa es ser vitoreado por sus lectores—que, en este caso, están, en su mayoría, poco formados filosóficamente—. Kant, a lo sumo, figura en este diario como santo patrono, como metáfora de la “gran filosofía” y “cientificidad”, pero, vistas las cosas con objetividad, Liebmann podría citar también a Fichte y absolutamente también a Treitschke como “fuente” de sus comentarios. Al apelar a “la filosofía propia de Kant”, es decir, al “espíritu del criticismo” e “imperativo categórico”, Liebmann se dispensa de todos los problemas hermenéutico-filológicos y, en lugar de ello, le confiere a esta terminología y a estos teoremas un sentido evidente para los contemporáneos, un sentido que apenas o sólo muy difícilmente se puede desprender de los escritos propiamente filosóficos de Liebmann y de otros neokantianos.

Por esto, si se lee en este sentido *Belagerungstagebuch* [*Diario del sitio*] como comentario semántico a los trabajos académicos de Liebmann, entonces resulta que también sus ideas éticas fundamentales, tal como las expone con mayor amplitud su obra posterior *Gedanken und Tatsache* [*Ideas y hechos*],²¹⁵ ya han sido fijadas en este momento de su vida. Pues ahora también dice sobre la relación de realidad e idea, revelando su idea de ser humano:

Aspirar al placer y a la vida, resistirse al dolor y a la muerte, esto es algo común, esto domina el pecho de cada mortal. Lo primero y más alto que nos eleva por encima de esta forma egoísta de sentir [...] hacia el sacrificio de sí mismo, que tiene algo de sobrehumano, es el entusiasmo por las grandes ideas, como patria, derecho, verdad y bienestar de la humanidad [...] Ahora bien, un ánimo raramente está hecho para un entusiasmo duradero. Además, el entusiasmo es un afecto activo, un afecto de la actividad, que nos impulsa a actuar, que brota de las acciones; es altamente escaso que el sufrimiento nos entusiasme o que sintamos entusiasmo en el sufrimiento. Uno tiene incluso que poder participar en el ataque o por lo menos en el grito de guerra. Esto enaltece. La mera pasividad deprime.²¹⁶

Sin querer sobreestimar el contenido filosófico de estos comentarios, que además no se deja separar del concepto de ideal, se vuelve comprensible, en virtud de estas concreciones, que ideas e ideales no denotan, como en la filosofía kantiana, un horizonte medularmente utópico de un mundo moral, sino una mezcolanza, que se puede ampliar a voluntad, de César Guillermo, verdad, bienestar de la humanidad, patria, derecho, etc.; y todavía permiten descubrir un sentido sólo en la medida en la que aquí se tienen en la mira de un modo completamente especial las representaciones de fin y meta, los valores absolutos y, con ello, una instancia permanente del deber ser, que debe ser llevado a cabo como algo que pertenece a los principios, algo general, algo bueno o algo verdadero, contrario a lo individual, al egoísmo y al interés de unidades particulares. Ideas e ideales reciben un significado puramente apelativo; también se puede decir: un significado político-propagandístico, pues ideas e ideales sirven para exigir el “pleno sacrificio de sí mismo” y la “subordinación” del individuo a los fines del Estado alemán. Detrás del

“fenómeno ridículo” del ejército siempre se ocultan la “esencia” y la finalidad de la garantía de subordinación plena a la ley y al Estado, y por esto no hay que asombrarse de que en el centro del interés de Liebmann por la filosofía práctica de Kant se encuentren el concepto de deber y el “imperativo categórico”. Éstos encuentran su realización sobre todo en el militar prusiano, y el orden que impera en el interior de este militar es para Liebmann—como para muchos de sus contemporáneos—el ideal de un orden social en general.²¹⁷ Por tanto, sus reflexiones éticas parten siempre de las necesidades y exigencias del Estado, y esto, en concreto, significa: del derecho y de la ley actualmente en vigor. Para él no existe evidentemente diferencia alguna entre legalidad y moralidad, ni siquiera una división de campos entre derecho y moral, pues el concepto de deber se diferencia solamente en los diferentes campos en que se aplican los deberes: frente al Estado, frente a la sociedad y, en tercer lugar, frente a una concepción individual del deber, que Liebmann pretende concebir como “máxima” en sentido kantiano. Las “máximas” pueden medir ciertamente más que las normas exigidas por la sociedad, pero por lo menos tienen que abarcar el conjunto de estas normas. Pasa exactamente lo mismo respecto del siguiente grado superior, es decir, el de los deberes para con el Estado: aquí el ámbito de las normas abarca ciertamente más de lo que las leyes piden, pero por lo menos las abarca a ellas.²¹⁸

En efecto, la ética de Liebmann parece a primera vista harto contradictoria en sus argumentos, y esto no sólo porque la “prueba individual que él aduce en favor de la libertad de la voluntad humana”²¹⁹ parezca contradecir en primer término la “hipertrofia del individualismo hostil al Estado”,²²⁰ estigmatizada igualmente por él, sino, sobre todo, porque casi simultáneamente se celebran en sus *Gedanken und Tatsachen [Ideas y hechos]* de 1904 “la razón y el amor” como fundamento de la ética, porque contendrían todas las “energías curativas contra las intemperies, durezas y crueldades de la vida”,²²¹ cuando pocos años antes reeditaba su *Belagerungstagebuch [Diario del sitio]*,²²² en el cual se predica el odio contra Francia, el “ancestral enemigo jurado”.²²³ Francia no significaba meramente el poder de un Estado, tampoco sus augustos representantes, sino expresamente el pueblo francés: “¡Actualmente se impone un castigo terrible a Francia, a una nación cubierta de culpas! ¡Y el pueblo alemán es el instrumento visible de la justicia eterna! Esta guerra no es contra Napoleón, el payaso derrotado, no; esta guerra es contra aquellos que lo han aplaudido hasta ahora, contra el auditorio que lo ha siseado, contra la nación francesa”.²²⁴ También este lapsus del filósofo, que en primer término ha de llamarse mero chovinismo, posee en verdad un contenido eminentemente filosófico, pues Liebmann lo justificó enumerando las antítesis absolutas de aquello que él entendía bajo el término “germanismo prusiano” y verdadero,²²⁵ bosquejando así ya en esta época, siguiendo a Gutzkow, las posteriores pretensiones imperiales del Reich de Bismarck:

la arrogancia de este pueblo, su intrínseca e innata mendacidad, lo prosaico de su incultura que muestra al pretender estar en la cima de la civilización, su indisciplinada manía de novedad, su injusticia, sí, su completa indiferencia ante la vida y menesterosidad de otras naciones, se han convertido en una plaga tal para la humanidad que, por todos los modos y medios posibles, tiene que sentir finalmente al menos una vez en su vida la fuerza del acero de otras naciones para que conozca la humildad y la moderación, limitándose a las

únicas aspiraciones a las que tiene derecho. ¡Así son las cosas! Luchamos por conseguirle a la humanidad europea civilizada el aire y la luz que le han sido denegadas por esta nación de mosqueteros y fanfarrones presumidos, enloquecidos por el excesivo aprecio que tienen de sí mismos. Ésta es la guerra más justa que jamás se haya librado.²²⁶

“Nuestra ética no es ética divina, tampoco ética angélica, sino ética humana”, se dice, de manera atinada hasta ahora, en su otra obra más teórica:

Pero, por otra parte, en última y suprema instancia, hay potencias, capacidades, funciones, de índole suprasensible, que no están atadas necesariamente a la organización específicamente humana, y a partir de las cuales, por decirlo así, parecen seguirse ciertos conceptos morales de valor y requisitos éticos. Se llaman razón y amor. Ambos, razón y amor, son de naturaleza completamente suprasensible; ambos, razón y amor, son suprapersonales y nos elevan por encima de nuestra personalidad, construyen un puente invisible de individuo a individuo y forman entre los seres humanos un vínculo espiritual que les da cohesión y unifica a los muchos en una comunidad ideal espiritual.²²⁷

Lo que desde una perspectiva político-filosófica puede parecer aquí la antinomia más crasa que se pueda imaginar, no es, en efecto, más que la ejecución consecuente de un mismo pensamiento fundamental y, por decirlo así, ante todo romántico: los “muchos”, la nación entera *debe* estar unificada en la razón y el amor. El odio declarado contra el “esnobismo” de los franceses, contra las “pasiones partidarias”, pero luego también contra la constitución republicana del Estado en cuanto tal, son expresión de una incapacidad de apartarse, aunque no fuera más que por un ápice, del ideal de Estado y comunidad conservador de estilo romántico que alguna vez fue considerado y conocido como verdadero.²²⁸ las diferentes cosmovisiones y sistemas de valores, la coexistencia de proyectos igualmente legítimos—aunque no fuera sino sólo de diferentes teorías—tienen en esta cosmovisión tan poca cabida como le hubiera sido posible a Liebmann, pongamos por caso, concebir y aceptar el conflicto de intereses como un factor propulsor y, en esta medida, también legítimo del desarrollo histórico y social. Lo que es verdadero, lo que es justo, lo que es bueno, ya está decidido absolutamente: en la filosofía de Liebmann, como también en el militar prusiano, pues lo anima no sólo una “confianza incondicional y bien justificada en Moltke y el mando unificado de nuestro ejército”,²²⁹ sino que incluso también existe una identidad de los ideales de Liebmann y de la política autoritaria de Bismarck—relación, raramente afortunada, de un filósofo a su Estado—: “Sufrimos aquí—escribe en esta época Nietzsche a propósito de semejantes profesores de filosofía que están satisfechos con su Estado—las consecuencias de esa doctrina que recientemente se predica desde todos los techos, según la cual el Estado es la meta suprema de la humanidad y no hay para un hombre deber más alto que servir al Estado: en lo cual yo veo, no una recaída en el paganismo, sino en la estupidez”. Quien piense que, mediante la multifestejada fundación del Reich, “los seres humano se convertirían de una vez por todas en satisfechos habitantes de la tierra”, no tiene “más que apuntarse; pues verdaderamente merece llegar a ser profesor de filosofía en una universidad alemana como Harms en Berlín, Jürgen Meyer en Bonn y Carrière en Munich”.²³⁰

“¡Raro!—meditaba en esa misma época también Moriz Lazarus, quien en cuanto judío y hegeliano estaba más bien alejado del chovinismo—[...] que grandes ideas,

principios de espíritu filosófico, logren tener tal poder sobre el ánimo del pueblo que, cuando se han difundido ampliamente, forman o ayudan a formar íntimamente la vida de este pueblo.” Que, en “íntima conexión [...] con la organización militar y el desarrollo del poder militar [...] también la fuerza del principio fundamental moral kantiano se haya hecho valer sobre el ánimo colectivo del pueblo de una manera proporcionalmente enérgica, fecunda”. “Con cuánta frecuencia y de cuántas maneras se han puesto de una forma casi arbitraria en la lengua de muchos en el curso de este último año las palabras: el espíritu del imperativo categórico es el que ha demostrado su innegable victoria.”²³¹

Tampoco la filosofía de Liebmann, propiamente hablando, necesitaba por esto una justificación efectivamente teórica, pues esta justificación podía ser sustituida en todas partes por el llamado a refrendar la proposición presente en las normas, representaciones de valor y concepciones jurídicas—o, si se quiere, también en la proposición de que dos por dos siempre ha sido igual a cuatro—. Como su maestro Fischer era capaz de responder las preguntas fundamentales de la filosofía teórica y práctica con un sentimiento de evidencia, así también su discípulo Liebmann exhorta por completo al lector a rastrear en sí mismo el sentimiento de la libertad,²³² pero no le concede tanto a su lector, y por ende tampoco a Kant y a Schopenhauer, como para considerar un “carácter inteligible” como la instancia propiamente decisiva de todas las decisiones de la voluntad.²³³ A diferencia de Fischer, que estaba dispuesto a aceptar un “carácter innato” (lo que aquí equivale a “carácter inteligible”) en sentido racista, en la medida en la que con esto debía declararse la minusvalía moral de los judíos,²³⁴ Liebmann parece no haber sido un antisemita.²³⁵ La aceptación de un tal carácter significa para él admitir el complemento filosófico moral del parásito que es “la cosa en sí”,²³⁶ y en su escrito temprano *Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Ein kritische Beitrag zur Selbsterkenntnis [De la prueba individual a favor de la libertad de la voluntad. Una contribución crítica al autoconocimiento]*, de 1866, pone en este aspecto, por tanto, en su posición “correcta” no sólo el criticismo, sino critica sobre todo a Schopenhauer de la manera más aguda: “El carácter no es inmutable, no es constante. Pero, si no lo es, entonces tampoco son innatos la virtud y el vicio [...] entonces este individuo, cuando se encuentra por segunda ocasión en la misma situación, no tiene que actuar exactamente de la misma manera en que lo hizo antes (pues el carácter y el talante han cambiado posible, sí, probablemente)”.²³⁷

Sólo si se asume que el carácter es inmutable, está garantizada la libertad irrestricta de la voluntad; y sólo cuando ésta esté garantizada, existe también la posibilidad objetiva de un cumplimiento absoluto del deber. Pero en cuanto se arranca uno de tales miembros de este sistema de fundamentación de miembros que se apoyan recíprocamente, entonces se ve amenazado cada uno de los conceptos éticos fundamentales; y entonces una contradicción intrínseca—de deber y no poder—recorrería todas las teorías de índole normativa.²³⁸

Justamente por esto, la “doctrina ética fundamental” de Liebmann parte del hecho de que hay “ciertos objetos en la vida”, “en cuya existencia volarían impotentemente hechas

añicos todas las dudas teóricas”, y precisamente: para el individuo tiene que estar completamente “fuera de duda” que le corresponde poner en práctica lo que haya reconocido como su deber”.²³⁹ Sólo a partir de aquí ha de probarse la libertad de la voluntad, pues sólo cuando “la persona del mismo que hace la prueba”²⁴⁰ se pone en el centro, se puede demostrar esta libertad: la así llamada “prueba individual”, que Liebmann designa de esta manera, porque sólo se puede experimentar en sí mismo individualmente, pero no probar plenamente de una manera teórica,²⁴¹ finalmente se distingue por su forma muy poco del llamado que hace Fischer al lector de sentir en sí mismo la evidencia de las tesis que fundan el idealismo:

¡De una vez consideremos más exactamente las condiciones en las cuales puede tener lugar un acto voluntario! Evidentemente, mi voluntad es absolutamente el presupuesto más general del hecho de que yo quiera algo en cualquier caso. Si, como dice correctamente Kant, cada una de mis representaciones y el contenido completo de mi intelecto sólo se convierten en mío porque es concomitante la conciencia de que “yo pienso”, entonces cada uno de los actos de mi voluntad sólo se convierte en mío porque es concomitante la conciencia de que “yo quiero”. La voluntad es mi función, la función del sujeto racional, función que, a consecuencia del influjo de un motivo en mí, es ejercida por mí. Sin autoconciencia no hay voluntad; sin motivo no hay acto voluntario. Sólo quiero cuando quiero.

Etcétera, etcétera...,²⁴² con lo cual queda finalmente “probada” la libertad, y precisamente en el sentido de que la libertad se funda exclusivamente en el cumplimiento del deber con el Estado, la sociedad y la conciencia: “Para probar individualmente la libertad de la voluntad tengo que cumplir con mi deber. Si lo cumplo en todos los casos, entonces soy libre en el sentido intelectual más alto de la palabra; si no lo cumplo, no soy libre”.²⁴³ El “deber”, “en cuanto norma objetiva de nuestra acción que se manifiesta como mandato de la conciencia”,²⁴⁴ no sólo obliga, como en Kant, a la conciencia moral, sino al mismo tiempo nos obliga a cumplir el derecho en vigor y las convenciones sociales existentes, cuyo cumplimiento es el deber y la libertad suprema del ser humano, pues “la [auténtica] moralidad se manifiesta en todo su esplendor donde está en vigor, superando toda inclinación egoísta a la felicidad [...] sin pensar en el provecho y disfrute, poniendo quizás en peligro la propia vida y sacrificando el propio gozo de vivir para hacer aquello que uno reconoce como su deber”.²⁴⁵

La ética de Liebmann quiere obligar a algo verdadero y bueno que ha de ser concebido como norma vigente y de ninguna manera como un ideal que establece un fin y una meta; y, porque al hacer esto prescinde de todas las ideas histórico-filosóficas, de las intenciones críticas y de los contenidos materiales de la filosofía kantiana, no se puede entender en este aspecto su concepción del “espíritu del criticismo” de otra manera que no sea como una banalización de Kant condicionada por el espíritu de la época. En su obra principal dice con claridad insuperable:

Con todo derecho dice Kant—¡y ésta es una palabra verdaderamente grandiosa en su simplicidad!—que en la ética se trata de aquello “que debe suceder independientemente de que no suceda nunca” [...] En un renglón queda expresada, con la precisión contundente de un ser humano que piensa eminentemente de una manera clara y siente de una manera eminentemente moral, la esencia de cada ideal y especialmente del ideal ético. “Lo que debería suceder independientemente de que no llegara a suceder.” ¡Completamente inmejorable!

Precisamente igual que en una esfera disparatada, la lógica trata de las leyes de acuerdo con las cuales se debe pensar por más que a menudo suceda lo contrario, es decir, se piense falsamente, y de acuerdo a las cuales debería pensarse aun cuando siempre se pensara falsamente; así, la ética trata de las leyes de acuerdo con las cuales se debería querer, actuar y vivir, aun cuando nunca sucediera. Como las prescripciones de la lógica son un se debe incondicional, un imperativo categórico para el entendimiento, así las prescripciones de la ética son un imperativo categórico para la voluntad del ser humano. La misma proporción que guarda un entendimiento sano con la lógica es la que guarda un carácter moral con la ética. Allá tenemos deberes de pensamiento; aquí, deberes de la voluntad.²⁴⁶

La lógica y la ética recibieron un tratamiento paralelo porque debían ser instancias que dan igualmente normas; y precisamente en esto se manifiesta con cuánta firmeza está estructurada la forma de pensar, por una parte, una antinomia, a descubrir de múltiples maneras, de leyes, ideales, ideas, normas, deberes etc., y, por otra, una “realidad” insuficiente respecto de ellas. De ninguna manera era un “producto” de una “recepción de Kant”, independiente de como ésta haya sido articulada—tampoco provenía siquiera simplemente de la esfera teórica—, sino correlacionó en definitiva indistintamente todos los ámbitos de la opinión, la creencia y el saber, con no más de sólo dos categorías: con la categoría de valor y la de no valor, para las que solamente hubo el criterio del sentimiento de evidencia propio del *common sense*.²⁴⁷

Con Liebmann, la filosofía se ha vuelto “positiva” otra vez: su “criticismo”, que se apoya exclusivamente en reglas evidentes para pensar y querer, llena lo “neo” en el “neokantismo” con su sentido pleno, pues ya quedó atrás el periodo de la programática escéptica, de los intentos de síntesis y de la mediación, como para que se quisiera resolver los problemas del periodo de transición con un “¡De regreso a Kant!”: “El 18 de octubre [de 1864, KCK] fue develada en Königsberg la estatua de Kant, hecha de bronce sobre pedestal de granito, una de las últimas obras maestras de Rauch”,²⁴⁸ y con Liebmann comienza a enseñar al año siguiente un tipo de filósofo completamente nuevo, uno para quien el idealismo alemán, la filosofía anterior a Marzo de 1848 y la reacción posterior a Marzo de 1848 son sólo historia. Por esta razón, con él termina la exposición de la fase de la programática neokantiana y ahora comienza la de la expansión del neokantismo.

Esta expansión podría—según el gusto filosófico de cada quien y en combinaciones siempre diferentes—basarse en cuatro “tipos de argumentación a favor de un regreso, es decir, de una reanudación con Kant”, elaborados entre tanto:

1. En la crítica del “pensamiento puro” y de la “filosofía sistemática”, siguiendo a Schleiermacher, Beneke y Trendelenburg.

2. En la tesis de una evolución defectuosa de la filosofía alemana de Fichte a Hegel que sólo puede ser superada reanudando directamente la tradición olvidada desde Kant (Beneke, Weisse, Fischer, Liebmann).

3. En la afirmación de la necesidad de una

- a) o controversia reforzada con las ciencias particulares (Von Berger, Trendelenburg, I. H. Fichte, Harms, Helmholtz) o especialmente en la afirmación de la necesidad de una

fundamentación de la gnoseología kantiana por medio de la fisiología de los sentidos (Helmholtz, Lange), o

b) rechazo de la incorporación del conocimiento unidisciplinar, especialmente de las ciencias naturales, y así también del antropologismo, empirismo, positivismo, materialismo y psicologismo, con el fin de reconstruir la autonomía de la filosofía, como en Harms, Haym, Fischer y Liebmann. Esta actitud de rechazo, junto con la aspiración a separar ciencia y cosmovisión, era el motivo principal del nuevo idealismo, siendo ciertamente consideradas todas las premisas idealistas como científicamente demostradas (pruebas de evidencia).

4. En la afirmación de la necesidad de una crítica del conocimiento que debería dedicarse a establecer las fronteras de la capacidad de zanjar cuestiones disputadas, propias de la cosmovisión, con medios científicos, y que aquí se inclinaría a un “*ignorabimus*”²⁴⁹ opuesto a la crítica idealista de las cosmovisiones (Helmholtz, Noack, J. B. Meyer, Zeller, Lange).²⁵⁰

¹ ZPPK, núm. 35, 1859, p. 290.

² Viena, 1858.

³ *Ibid.*, p. 250.

⁴ *Ibid.*, p. 26 (citado de acuerdo con Topitsch).

⁵ *Ibid.*, pp. 240 y ss.

⁶ Véase Carl Sigmund Barach, *Die Wissenschaft als Freiheitsthat. Philosophische Principlehre [La ciencia como hazaña de la libertad. Doctrina filosófica de los principios]*, Viena, 1869.

⁷ Véase cap. VI, sección 1.

⁸ *Immanuel Kant's Auferstehung aus dem Grabe. Die Lehre des Alten vom Königsberge. Urkundlich dargestellt [Immanuel Kant resucita del sepulcro. La doctrina del viejo de Königsberg. Expuesto fehacientemente]*, Leipzig, 1861, p. 12.

⁹ Véase el valioso artículo “Ueberweg-Heinze. Eine Studie zur Geschichte der philosophischen Historiographie” [“Ueberweg-Heinze. Un estudio para la historia de la historiografía filosófica”], de Moritz Brasch, en *Leipziger Philosophen. Portraits und Studien aus dem wissenschaftlichen Leben der Gegenwart... [Filósofos de Leipzig. Retratos y estudios de la vida científica del presente...]*, Leipzig, 1894, pp. 221-269.

¹⁰ ZPPK, núm. 34, 1859, pp. 63-80.

¹¹ “Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. Mit Rücksicht auf Adolf Trendelenburgs Schrift: Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg” [“Sobre la diferencia de los sistemas filosóficos. Consideración del escrito de Adolf Trendelenburg: Ideas fundamentales de Spinoza y su respectivo éxito”], Berlín, ZPPK, núm. 25, 1854, pp. 77-94; a este respecto véase también la “Entgegnung Hermann Ulricis, Einige Bemerkungen über den Gegensatz von Idealismus und Realismus und Schopenhauers Auffassung desselben. Zur Entgegnung auf die vorstehende Abhandlung” [“Confrontación de Hermann Ulrici, algunas observaciones sobre la antinomia de idealismo y realismo y la comprensión de Schopenhauer de los mismos”], ZPPK, núm. 25, 1854, pp. 94-114.

¹² Ueberweg, *op. cit.*, p. 78.

¹³ Sobre el posterior “materialismo” de Ueberweg véase sobre todo las informaciones en Lange, *GdM*, t. II, 1875, pp. 514-529—con numerosas citas epistolares de Ueberweg, Lange y Czolbe—.

¹⁴ Ueberweg, *op. cit.*, p. 75.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 77; véase Brasch, *op. cit.*, pp. 223 y ss., 255 y ss., 265 y ss.

¹⁷ Véase Lange, *Friedrich Ueberweg*, Berlín, 1871, p. 20.

¹⁸ Separata como estudio de la academia, 1847, luego incorporado en *Historische Beiträge... [Contribuciones históricas...]*, t. II, Berlín, 1855, pp. 1-30.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 10 y ss.—en donde se ha de considerar que el término “spinozismo” no tiene aquí la connotación de ateísmo y materialismo que tenía desde el debate Jacobi-Mendelssohn, sino sólo significa su visión lógico-metafísica—.

²⁰ Joaquín Wach, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey [La tipología de Trendelenburg y su influjo en Dilthey]*, Tubinga, 1926.

²¹ Odo Marquard, “Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts” [“Tipología de las cosmovisiones. Anotaciones para una forma antropológica de pensar propia de los siglos XIX y XX”], en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie [Dificultades con la filosofía de la historia]*, Francfort del Meno, 1973, pp. 107-120 (1a. ed., 1966).

²² *Ibid.*, pp. 107, 109, 120.

²³ Véase Trendelenburg, *op. cit.*, pp. 12, 21 y ss. y su ensayo “Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg” [“Sobre las ideas fundamentales de Spinoza y su influjo”], en la misma colección. Pero hay un criterio sencillo para constatar este error, pues en esta “tipología” ni siquiera cae un solo filósofo. ¡Con Dilthey es otra cosa! También la agregación de los clásicos filosóficos a los “tipos” difiere fuertemente en él respecto de

Trendelenburg: ¡el “idealismo objetivo” es todo menos “spinozismo”! Para esto se compara falsamente Wach, *op. cit.*, pp. 42 y 23 y ss.

²⁴ *Ibid.*, p. 25.

²⁵ *LU*, t. II (2a. ed.), 1862, p. 488. A diferencia de lo que sucede en Dilthey (véase cap. I, sección 3.), los tipos tienen su origen—si se nos permite decirlo de esta manera—en concepciones gnoseológicamente antinómicas.

²⁶ *Ibid.*, p. 458.

²⁷ Trendelenburg habla también en la disertación de 1847 (p. 12 y *passim*) sólo de una posibilidad que Spinoza ha abierto.

²⁸ Prantl, *Die gegenwärtige Aufgabe...* [La tarea actual...]; Kym, *Die Weltanschauungen...* [Las cosmovisiones...]; del mismo autor, “Platon und Spinoza. Ein geschichtlicher Gegensatz im Lichte unserer Zeit” [“Platón y Spinoza. Un contraste histórico a la luz de nuestro tiempo”], en *Metaphysische Untersuchungen* [Investigaciones metafísicas], Munich, 1875, pp. 384-414; Meyer, *Zum Streit...* [Para el debate...]; del mismo autor, “Die philosophischen Systeme und die Zukunft der Philosophie” [“Los sistemas filosóficos y el futuro de la filosofía”], en *Philosophische Zeitfragen. Populäre Aufsätze* [Cuestiones filosóficas de la época. Artículos de divulgación], Berlín, 1870, pp. 407-434; Ueberweg, *Ueber Idealismus...* [Del idealismo...]; Ernst Laas, *Idealismus und Positivismus*, I: *Allgemeiner und grundlegender Theil* [Idealismo y positivismo, I, Parte general y fundamental], Berlín, 1879; Friedrich Paulsen, “Über die prinzipiellen Unterschiede erkenntnistheoretischer Ansichten” [“De las diferencias de principio de las opiniones gnoseológicas”], *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 159-173; del mismo autor, *Einleitung in die Philosophie* [Introducción a la filosofía], 31a. y 32a. ed., Stuttgart-Berlín, 1920 (1a. ed., 1892).

²⁹ *Ibid.*, p. 5; véase pp. 8 y ss.

³⁰ *Ibid.*, pp. 12, 32, 41 y ss.

³¹ Véase sólo K. L. Reinhold, *Ueber die bisherigen Schicksale...* [Sobre los destinos tradicionales...], donde éste se remite a Platner y prefigura a Schelling y Von Berger, en cuanto estos conceptos tradicionales de orientación se ven confrontados en abstracto.

³² Meyer, *Zum Streit...* [Para el debate...], p. 22.

³³ Véase Bratuscheck, *Adolf Trendelenburg...*, pp. 312, 469 y ss.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibid.*, p. 485.

³⁶ *Idem.*

³⁷ Véanse cap. IV, sección 1. y Theobald Ziegler, *BJDN*, núm. 13, pp. 47-61.

³⁸ *Ibid.*, p. 491.

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁴¹ *Ibid.*, p. 483.

⁴² *Idem.*

⁴³ Carl Ludwig Michelet, “Persönliches (Zeller, als Kritiker und Empiriker)” [“Personal (Zeller como crítico y empirista)”], *Der Gedanke* [El Pensamiento], núm. 2, 1862, p. 291.

⁴⁴ Al señor Joachim Butzlaff (Berlín) debo la información de que en una conferencia de 1859 Lassalle le reprochó su “neokantismo” a la *Lógica* de Rosenkranz (*Der Gedanke* [El pensamiento]), año 1, t. II, 1861, pp. 123-150; pp. 147 y ss.). Este término, sin embargo, aún no señalaba una pertenencia a alguna escuela sino era simplemente un análogo al término “neoplatónico”.

⁴⁵ *ZPPK*, núm. 37, 1860, pp. 226-263 y núm. 39, 1861, pp. 46-66.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 226 y ss.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 227.

- ⁴⁸ LC [*Periódico Central Literario*] del 10 de enero de 1857.
- ⁴⁹ Wirth, “Ueber die Gränzen der Selbsterkenntniß” [“Sobre los límites del autoconocimiento”], *ZPPK*, núm. 38, 1861, pp. 182-196; véase también el segundo artículo citado abajo.
- ⁵⁰ Meyer, *op. cit.*, p. 229.
- ⁵¹ *Idem.*
- ⁵² *Idem.*
- ⁵³ *Ibid.*, pp. 230 y ss.
- ⁵⁴ *Ibid.*, pp. 228 y ss.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 239.
- ⁵⁶ *Idem.*
- ⁵⁷ J. U. Wirth, “Ueber den Realidealismus. Erster Artikel” [“Sobre el realidealismo. Primer artículo”], *ZPPK*, núm. 40, 1862, pp. 185-203; cita tomada de la p. 196.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 243.
- ⁵⁹ Al respecto, véase también C. L. Michelet, “Hat Kant seine Ansichten geändert?” [“¿Cambió Kant de parecer?”], *Der Gedanke [El Pensamiento]*, núm. 2, 1862, pp. 237-243.
- ⁶⁰ Anónimo, “Immanuel Kant’s Kritik der reinen Vernunft” [“La crítica de la razón pura de Immanuel Kant”], editada por J. G. Hartenstein, Leipzig, 1853, *ZPPK*, núm. 23, 1853, pp. 312-318; cita tomada de la p. 315.
- ⁶¹ Meyer, *op. cit.*, pp. 248 y ss.
- ⁶² *Das Erkenntnisproblem... [El problema del conocimiento...]*, p. 12.
- ⁶³ *Der Gedanke [El pensamiento]*, núm. 2, 1862, p. 58.
- ⁶⁴ Editada por F. H. Th. Allihn y T. Ziller, Leipzig, 1861 y ss. El prospecto previamente impreso (31 de marzo de 1860) asevera que la filosofía “en sentido estricto [...] no es otra cosa que elaboración de los conceptos para promover el ulterior progreso del conocimiento en lo comprendido [p. 11], y no es ésta la última razón por la cual nunca ha podido volverse significativa”.
- ⁶⁵ Véase F. H. Th. Allihn, “Ueber das Leben und die Schriften J. F. Herbarts, nebst einer Zusammenstellung der Literatur seiner Schule” [“De la vida y los escritos de J. F. Herbart, junto con una bibliografía de su escuela”], *ibid.*, núm. 1, 1861, pp. 44-99.
- ⁶⁶ Karl Rosenkranz, “Alphabetische Bibliographie der Hegel’schen Schule” [“Bibliografía por orden alfabético de la escuela hegeliana”], *Der Gedanke [El pensamiento]*, núm. 1, 1861, pp. 77-80, 183-184, 256-264.
- ⁶⁷ Al respecto, véase *Schillerfeier 1859. Verzeichniß der zum hundertjährigen Geburtstage Schillers seiner Tochter eingesandten Festgaben [Celebraciones de Schiller. Registro de las fiestas celebradas para festejar el centésimo aniversario del nacimiento de Schiller enviado a su hija]*, Stuttgart, 1863.
- ⁶⁸ A este respecto y para lo que sigue, véase Nipperdey, *op. cit.*, parte VI.
- ⁶⁹ Theobald Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts [Las corrientes espirituales y sociales del siglo XIX]*, Berlín, 1911, p. 361.
- ⁷⁰ Citado de acuerdo con Helmuth Widhammer, *Die Literaturtheorie des deutschen Realismus (1848-1860) [La teoría literaria del realismo alemán (1848-1860)]*, Stuttgart, 1977, pp. 70 y ss.
- ⁷¹ Estimulado en parte por el premio que iba a conceder la Academia de Viena a los mejores trabajos sobre el tema “Schillers Verhältnis zur Wissenschaft” [“Relación de Schiller a la ciencia”]: Karl Tomaschek, *Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft [Schiller en su relación a la ciencia]*, Viena, 1862, (el trabajo premiado de Ueberweg fue publicado por Brasch sólo en 1884), en parte también por el contexto festivo.
- ⁷² Véase también el cap. II, sección 3; Julius Rupp, *Immanuel Kant. Ueber den Charakter seiner Philosophie und das Verhältniß derselben zur Gegenwart [Immanuel Kant. Sobre el carácter de su filosofía y su relación al presente]*, Königsberg, 1857, y los escritos posteriores del líder de la “comunidad disidente de Königsberg”; como también Emil Arnoldt, *Gesammelte Schriften [Escritos completos]*, t. I, *In der Bahn freigemeindlicher Ansichten. Kritiken und Referate [Sintonización con las ideas de las comunidades religiosas libres]*, Berlín, 1907, y

finalmente, también Ueberweg, como tercer regiomontano, quien efectivamente nunca fue kantiano.

⁷³ Karl Fortlage, “Kant’sche Philosophie (Sammelrezension)” [“Filosofía kantiana (reseña de conjunto)”], *BLU*, 1860, núm. 29, del 19 de julio, pp. 525-529; cita tomada de la p. 527.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 526.

⁷⁵ Karl Fortlage, “Kuno Fischer’s Darstellung der Kant’schen Philosophie” [“Exposición de Kuno Fischer de la filosofía kantiana ”], *BLU*, 1861, núm. 16, del 18 de abril, pp. 285-291; cita tomada de la p. 286.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 288.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ Véase Nipperdey, *op. cit.*, pp. 704 y ss.

⁸¹ Bibliografía sobre Johann Gottlieb Fichte en *BLU*, 1862, núm. 52, del 25 de diciembre de 1862, pp. 944-955; cita tomada de la p. 946. Contra esto polemizó Johann Eduard Erdmann, *Fichte, der Mann der Wissenschaft und des Katheders. Festrede, gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg am 19. Mai 1862* [Fichte, hombre de ciencia y catedrático. Discurso festivo, pronunciado el 19 de mayo de 1862 en el Aula Magna de la Universidad Halle-Wittenberg], Halle, 1862, y conjuró el escrito de W. (?) Bauer: *Herrn Professor Erdmann’s Schmährede auf Fichte. Eine Kritik* [Insultos a Fichte, pronunciados por el señor profesor Erdmann], Halle, 1862.

⁸² Véase Eduard Zeller, “Johann Gottlieb Fichte als Politiker” [“Johann Gottlieb Fichte como político”], *HZ*, núm. 4, 1860, pp. 1-35, que ciertamente ha de contarse entre los artículos preparatorios; luego: Anónimo (= Haym), *Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte* [En memoria de Johann Gottlieb Fichte], Berlín, 1861 (separata de los *PJ*).

⁸³ Véase especialmente Gerhard Eisfeld, *Die Entstehung der liberalen Parteien in Deutschland 1858-1870. Studie zu den Organisationen und Programmen der Liberalen und Demokraten* [El surgimiento de los partidos liberales en Alemania 1858-1870. Estudios para las organizaciones y programas de los liberales y demócratas], Hannover, 1969, cap. 2.

⁸⁴ Véase *Wochenschrift des Nationalvereins* [Semanaario de la Unión Nacional], 1862, núm. 98, 14 de marzo, p. 803.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 804.

⁸⁶ “Zur Erinnerung an Fichte. Vortrag gehalten zu Leipzig am 19. Mai” [“En memoria de Fichte. Conferencia dada en Leipzig el 19 de mayo”], *Die Grenzboten* [La Vanguardia], núm. 21, 1862, pp. 372-389; cita tomada de la p. 386.

⁸⁷ Citado de acuerdo con Ziegler, *op. cit.*, p. 363.

⁸⁸ Véase Kuno Fischer, *Akademische Reden...* [Discursos académicos...], p. 3; *Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte* [Hojas Mensuales Protestantes para la Historia Interna de la Época], núm. 19, 1862, p. 351; Adolf Trendelenburg, “Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte. Vortrag, gehalten in der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 19. Mai 1862” [“En memoria de Johann Gottlieb Fichte. Conferencia dada en la Real Universidad Federico Guillermo de Berlín el 19 de mayo de 1862”], Berlín, 1862, p. 3.

⁸⁹ Confeccionada sobre la base de *J.G.Fichte-Bibliographie* [Bibliografía de J. G. Fichte], de Hans Michael Baumgartner y Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968; Karl Alexander v. Reichlin-Meldegg, “Der hundertste Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes. Eine übersichtliche Darstellung der Fichtefestschriften” [“El centésimo aniversario del nacimiento de Johann Gottlieb Fichte. Una presentación panorámica de los homenajes escritos a Fichte”], *ZPPK*, núm. 42, 1863, pp. 247-277; Hermann Marggraff, “Literatur über Johann Gottlieb Fichte” [“Bibliografía sobre Johann Gottlieb Fichte”], *BLU*, núm. 52, 25 de diciembre de 1862, pp. 945-955; *Wochenschrift des Nationalvereins* [Semanaario de la Unión Nacional], núm. 109, 30 de mayo de 1862, pp. 891-892; núm. 110, 6 de junio, p. 899, y p. 940 de un número posterior informan de otras festividades.

⁹⁰ *Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß...* [Cartas escogidas de David Friedrich Strauss...], p. 442; véase a este respecto en *Wochenschrift des Nationalvereins* [Semanaario de la Unión Nacional], núm. 106,

del 9 de mayo de 1862, donde incluso de manera completamente explícita se dice de Fichte: “este varón, según nuestra opinión, se volvió filósofo sólo porque en la época en que tenía que decidirse por una profesión no podía volverse un hombre de acción y de vida en un pueblo de poetas y pensadores [...] Fichte, por toda su constitución, pertenece a nuestra época cuyo profeta y precursor ha sido; era una naturaleza política a carta cabal y con toda seguridad habría llegado a ser hoy en día un poderoso dirigente de partido y hombre de Estado“ (pp. 863 y ss.).

⁹¹ *Die Fichte-Feier der Berliner Mitglieder des National-Vereins, 19. Mai 1862. Ein Erinnerungsblatt [Las fiestas en honor de Fichte celebradas por los miembros berlineses de la Unión Nacional, el 19 de mayo de 1862. Una hoja conmemorativa]*, Berlín, 1862, p. 4.

⁹² Véase Eisfeld, *op. cit.*, p. 46.

⁹³ Véase Reichlin-Meldegg, *Der hundertste Geburtstag... [El centésimo aniversario del nacimiento...]*.

⁹⁴ Marggraff, *op. cit.*, p. 954.

⁹⁵ *Johann Gottlieb Fichte*, pp. 12 y ss.

⁹⁶ Véase Fischer ya en 1852, *Logik und Metaphysik... [Lógica y metafísica...]*, p. XIII; más detalladamente, *Die beiden kantischen Schulen... [Las dos escuelas kantianas...]*, pp. 94 y ss.

⁹⁷ Braniss, “Zur Erinnerung an Fichte. Rede, gehalten in der Aula der Universität am 19. Mai 1862” [“En memoria de Fichte. Discurso pronunciado en el Aula Magna de la universidad el 19 de mayo de 1862”], en *Schlesische Zeitung [Periódico de Silesia]*, Breslau, 121, 1862, núm. 231, 20 de mayo (no se encuentra en Scholtz).

⁹⁸ Véanse cap. VII, sección 3. y Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft III [La destrucción de la razón III]*, p. 9 y ss.

⁹⁹ *Kuno Fischer's Darstellung... [Exposición de Kuno Fischer...]*, p. 290.

¹⁰⁰ Año 1862, t. 2, pp. 253-281; cita tomada de p. 255.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 265. Sobre Noack, véase *ADB* (K. Grün).

¹⁰² *Ibid.*, pp. 266 y ss.

¹⁰³ Sobre esto informa especialmente Anónimo (= Constantin Rössler), “Kuno Fischer und die gegenwärtige Stellung der Philosophie im deutschen Geistesleben” [“Kuno Fischer y la posición actual de la filosofía en la vida espiritual alemana”], *Unsere Zeit. Jahrbuch zum Conversations-Lexikon [Nuestro Tiempo. Anuario para el Diccionario de Conversación]*, t. I, 1857, pp. 460-470; 464 y ss.; a este respecto, véase también Noack, “Eduard Beneke und seine psychologischen Forschungen” [“Eduard Beneke y sus investigaciones psicológicas”], *Psyche*, núm. 2, 1859, pp. 129-150; pp. 133 y ss.

¹⁰⁴ Véase por ejemplo la carta de Strauss a Zeller del 9 de noviembre de 1854, donde también se dice: “Es cierto que Fischer, quien muy amigablemente me ha dado su adhesión, será mi camarada; pero con gran pesar he descubierto que los varones que tienen una orientación más libre están divididos en dos campos: Moleschott con Hagen y el quijotesco Kapp [Christian, KCK] son ultrafeuerbachianos y políticamente radicales, que no le dejan sano un solo pelo a Gervinus: éste, por el contrario, forma junto con Häusser, Fischer y otros un partido moderado”. (*Ausgew. Briefe von D. F. Strauß ... [Cartas escogidas de D. F. Strauss...]*, p. 334.)

¹⁰⁵ Un ejemplo de esto lo brinda su conferencia *Baruch Spinoza's Leben und Charakter [Vida y carácter de Baruch Spinoza]*, del 11 de enero de 1865 (reimpresión, Heidelberg, 1946), en cuya p. 44 y ss., sin nombrar el sensacional programa de Lassalle de “aumentar las necesidades en las clases trabajadoras”, se le opone la sobriedad de Spinoza (véase cap. VI, sección 2, nota 30): “Pero la plebe sigue siendo la misma, un desordenado cúmulo de pasiones ciegas” (p. 48). A este respecto véase—elogiosamente por cierto—, Windelband, “Kuno Fischer”, *Die Woche [La Semana]*, núm. 29, 16 de julio de 1904, pp. 1259-1261; pp. 1260-1261.

¹⁰⁶ *Die Akademie. Philosophisches Taschenbuch [La Academia. Libro de bolsillo de filosofía]*, editado por Arnold Ruge, t. I, Leipzig, 1848, pp. 128-190.

¹⁰⁷ *Logik und Metaphysik... [Lógica y metafísica...]*, 1852, p. XVI.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 132.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 154.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 135.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 136.

¹¹² *Ibid.*, pp. 152 y ss.

¹¹³ *Ibid.*, p. 154.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 163 y ss.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 170.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 170 y ss.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 171.

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 172.

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ *Ibid.*, pp. 189 y ss.

¹²² *Ibid.*, p. 49.

¹²³ Max Wundt, *Die Philosophie... [La filosofía...]*, p. 387.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. XII y ss.

¹²⁵ *Ibid.*, p. XIV.

¹²⁶ *Ibid.*, p. XV.

¹²⁷ *Ibid.*, p. XVI.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. XV y ss.

¹²⁹ *Ibid.*, p. X.

¹³⁰ *Ibid.*, p. XI.

¹³¹ Véase Johann Gottlieb Fichte, “Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie” [“Sobre el concepto de doctrina de la ciencia o de la así llamada filosofía”], en *Fichtes Werke [Obras de Fichte]*, editadas por I. H. Fichte, t. I, reimpresión, Berlín, 1971, pp. 27-81; cita tomada de las pp. 32 y ss.; a este respecto, véase también Fischer, “Die hundertjährige Gedächtnißfeier der kantischen Kritik der reinen Vernunft” [“Celebración conmemorativa de los cien años de la *Crítica de la razón pura* de Kant”], en *Philosophische Schriften 3 [Escritos filosóficos 3]*, 2a. ed., Heidelberg, 1892 (1a. ed., 1881), p. 15 (301), en donde de una manera cada vez más “crítica”, en el sentido de una producción de conocimiento puro, se la describe como el punto de vista que quiere investigar la “génesis” de los objetos; a este respecto, véase también Cohen.

¹³² *Logik und Metaphysik... [Lógica y metafísica...]*, 1852, pp. XIV y ss.

¹³³ M. Wundt, *op. cit.*, p. 387.

¹³⁴ Wilhelm Windelband, “Kuno Fischer und sein Kant” [“Kuno Fischer y su Kant”], *KantST*, núm. 2, 1898, pp. 1-10; cita tomada de la p. 7; véase también Kuno Fischer, *Gedächtnisrede bei der Trauerfeier in der Stadthalle zu Heidelberg am 23. Juli 1907 [Discurso conmemorativo, pronunciado durante el aniversario luctuoso en el Auditorio de la Ciudad de Heidelberg el 23 de julio de 1907]*, Heidelberg, sin año (1907).

¹³⁵ *Ibid.*, p. IX.

¹³⁶ *Ibid.*, p. XIII.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 467.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 468.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 469.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 470.

¹⁴¹ *Idem.*

¹⁴² *Ibid.*, pp. 468 y ss.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. VII y ss.; no estoy convencido de que haya sido comprobado que la interpretación de Kant que hizo Fischer esté “tomada” de Schopenhauer (W. Wundt, *op. cit.*, p. 395 y ss.), aunque Fischer provenga del concepto fichteano de libertad. Sólo en una época muy posterior se acerca a Schopenhauer (véase Windelband, *Kuno Fischer...*, 1898, pp. 7 y ss.).

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. v.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 389 y ss.; en esa misma obra también para lo que sigue; véase también Tiemann, *op. cit.*

¹⁴⁶ M. Wundt, *op. cit.*, pp. 384, 393, 408; Tiemann, *op. cit.*, p. 43.

¹⁴⁷ 3 *Vorträge [Tres conferencias]*, 2a. ed., inalterada, Heidelberg, 1906 (= del mismo autor, *Philosophische Schriften 4 [Escritos filosóficos 4]*, 1a. ed., Mannheim, 1860).

¹⁴⁸ Kuno Fischer, *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie [Immanuel Kant. Historia genética y sistema de la filosofía crítica]*, t. I, *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft [Nacimiento y fundamentación de la filosofía crítica. La crítica de la razón pura]*, Mannheim, 1860 (= del mismo autor, *Geschichte der neuern Philosophie [Historia de la filosofía moderna]*, t. III); de la misma obra, t. II, *Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft [El edificio doctrinal de la filosofía crítica. El sistema de la razón pura]*, Mannheim, 1860 (= del mismo autor, *Geschichte der neuern Philosophie [Historia de la filosofía moderna]*, t. IV).

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 9-387—¡doble paginación!—.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 82-460.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 79-457.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 81-459.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 82-461.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 84-462.

¹⁵⁵ *Idem.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 85-463.

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 85-464.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 87-465.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 90-468.

¹⁶¹ *Ibid.*, énfasis del autor.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 92-470.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 93-471

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 93-471 y ss.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 96-474.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 97-475.

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 118-496.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 103-481 y ss.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 105-483.

¹⁷¹ Para la crítica del precepto metodológico de recurrir a la evidencia, véase Ernst Laas, *Idealistische und positivistische Erkenntnistheorie [Teoría del conocimiento idealista y positivista]*, Berlín, 1884 (= del mismo autor, *Idealismus und Positivismus [Idealismo y positivismo]*, parte 3a.), pp. 172 y ss.

¹⁷² Noack, *Kant...*, p. 277.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 117-497.

¹⁷⁴ Véase, por ejemplo, carta de Johann Gustav Droysen (*Briefwechsel [Correspondencia epistolar]*, editada por Rudolf Hübner, t. II, 1851-1884, Berlín-Leipzig, 1929) a Rudolph Ehmck, del 15 de diciembre de 1856: “Por

lo demás, debería estar Ud. aquí ahora para saborear la reconfortante impresión que causa la filosofía que regresa de nuevo con Kuno Fischer. Se nota en la cara del pueblo joven que aquí se ha causado una impresión profunda y dichosa” (p. 440; véanse también pp. 524 y ss.).

¹⁷⁵ Windelband, *Kuno Fischer...*, 1898, p. 7.

¹⁷⁶ Véase *Immanuel Kant...*, t. I, pp. 3 y ss.

¹⁷⁷ *Ueber das Problem der menschlichen Freiheit. Rede zürn Geburtstagsfeste des höchstseligen Großherzogs Karl Friedrich von Baden ... am 22. Nov. 1875 [Sobre el problema de la libertad humana. Discurso para celebrar el cumpleaños del beatísimo Gran Duque Carlos Federico de Baden... el 22 de noviembre de 1875]*, Heidelberg, 1875, pp. 7 y ss.

¹⁷⁸ *Kritik der Kantischen Philosophie [Crítica de la filosofía kantiana]*, 2a. ed., revisada [¡!], Heidelberg, sin año (1892) (= del mismo autor, *Philosophische Schriften 2 [Escritos filosóficos 2]*), pp. 75-229; primero en, del mismo autor, *J. G. Fichte und seine Vorgänger [J. G. Fichte y sus predecesores]*, 2a. ed., revisada y aumentada, Munich, 1884 (= del mismo autor, *Geschichte der neuern Philosophie [Historia de la filosofía moderna]*, t. V).

¹⁷⁹ Véase Fischer, *J. G. Fichte...*, pp. 5 y ss.

¹⁸⁰ Kuno Fischer de los años 1850 a 1870, Otto Liebmann, luego, desde principios de los años 1880 Windelband y la escuela de Alemania del Sur. Por lo demás, véase Karl Joël, *op. cit.*, p. 385.

¹⁸¹ Véase cap. VI, sección 1.

¹⁸² Al respecto, véanse más detalles en caps. VI y VII.

¹⁸³ Véase cap. IV.2.: Lassalle, Michelet y el escrito que fue el primero en introducir en general el término “neokantismo” en la terminología filosófica: Eduard von Hartmann, “Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart” [“Neokantismo, schopenhauerianismo y hegelianismo y sus respectivas posiciones ante las tareas filosóficas del presente”], 2a. ed. ampliada de *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewußten [Comentarios a la metafísica del subconsciente]*, Berlín, 1877. Luego, V. Hartmann se adhiere en esto a Hans Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert. Ein kritischer Essay [Hartmann, Dühring y Lange. Para la historia de la filosofía alemana en el siglo XIX. Un ensayo crítico]*, Iserlohn, 1876, y a partir de entonces emplea con intención polémica el término empleado a menudo en esa obra. Hasta donde yo sé, Vaihinger usa por vez primera en 1874 este término en una reseña que escribe sobre un libro de su maestro Reuschle (*PhM*, núm. 10, 1874, pp. 424-431) y en ella designa a Lange, Cohen y Meyer como sus “principales representantes” (p. 430). Rickert intenta más tarde (Alois Riehl, *Logos*, núm. 13, 1924-1925, pp. 162-185) dar una “definición”: “En sentido estricto, sólo debería designarse como neokantianos, es decir, como kantianos que han aportado algo nuevo, aquellos [...] que por medio de un renovado y ahondado estudio de Kant han tratado de hacer que la filosofía reflexione sobre sí misma y a la vez la sacaron realmente, mediante esto, del estado que ya había alcanzado anteriormente” (pp. 163 y ss.).

¹⁸⁴ En este sentido, véase también Johann Eduard Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Zweiter und letzter Band. Philosophie der Neuzeit [Elementos para la historia de la filosofía. Segundo y último tomo. Filosofía de la modernidad.]*, 4a. ed., revisada por Benno Erdmann, Berlín, 1896, pp. 764-766, en la que es interesante ver que Erdmann creía que Eduard von Hartmann había acuñado el término “neokantiano”.

¹⁸⁵ Ya en los años 1860 se perfilaban en principio dos orientaciones, la primera de las cuales podría ser designada como neoidealista (véase más arriba), mientras que es costumbre designar como realista o “crítica” la tendencia de J. B. Meyer, Helmholtz, después Lange, Riehl, Paulsen. A la escuela de Marburgo le correspondería un cierto lugar especial en esta clasificación, por cierto inusual; pero tendría que ser incluida, sin embargo, en el primer grupo a causa de su interpretación de Kant.

¹⁸⁶ Tampoco los manuales *UeH* y *UeOe* constituyen en principio una excepción, sólo que son capaces de añadir el nombre de algunos otros “autores”, entre los cuales añaden falsamente también el nombre de Prantl.

¹⁸⁷ *Eine kritische Abhandlung [Un ensayo crítico]*, bajo el cuidado de Bruno Bauch, Berlín, 1912 (= reimposición, *idem*, Stuttgart, 1865); con prólogo y apéndice de Bruno Bauch.

¹⁸⁸ *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen [Para analizar la realidad. Investigaciones filosóficas]*, Estrasburgo, 1876; citado de acuerdo con la 2a. ed., considerablemente aumentada, Estrasburgo,

1880, cuyo subtítulo ha sido cambiado: *Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie* [Una discusión de los problemas fundamentales de la filosofía].

¹⁸⁹ En su “Prólogo” y “Apéndice” (véanse pp. V y ss, 227 y ss.), Bruno Bauch, por medio de toda clase de digresiones, ha hecho el intento de eclipsar este hecho, por cierto, un hecho que pudo haber contribuido a que Liebmann, muy pronto después de su muerte, apenas fuera leído.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 3 y ss.

¹⁹¹ Datos biográficos en M. Wundt, *op. cit.*, pp. 457-484; epílogo de Bauch; Ollig, *op. cit.*, pp. 9-15.

¹⁹² Willey, *op. cit.*, p. 80.

¹⁹³ Liebmann, *Kant...*, p. 4.

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 6.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 7.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 12 y ss.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹⁹ Emil Arnoldt aborda más detalladamente en la reseña que escribió de este texto de Liebmann (en, del mismo autor, *Gesammelte Schriften I...* [Obras reunidas I...], pp. 251-263; primero en *Altpreußische Monatsschrift* [Revista Mensual Véttero-Prusiana], núm. 2, 1865, pp. 743-752) la diferencia entre un rechazo de la teoría kantiana de la “cosa en sí” y otro de “la cosa” (pp. 261 y ss.).

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 24 y ss.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 25.

²⁰² *Ibid.*, pp. 26 y ss.

²⁰³ *LC*, 1866, esp. p. 188.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 27.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 205.

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 206.

²⁰⁸ K. A. v. Reichlin-Meldegg en su reseña, *ZPPK*, núm. 50, 1867, pp. 88-109; cita de la p. 109.

²⁰⁹ *Analysis* (2a. ed.), 1880, p. 235; por esta razón, M. Wundt, *op. cit.*, p. 465, ha prevenido incluso contra la inclinación a considerar a Liebmann como “kantiano”, pero dice que en él ha influido “un pensamiento fundamental” de Fischer (p. 460), tomado de las conferencias de 1860.

²¹⁰ W. Windelband, “Otto Liebmanns Philosophie” [“La filosofía de Otto Liebmann”], *KantST*, núm. 15, 1910, pp. III-X; cita tomada de la p. III.

²¹¹ Stuttgart, 1871; 1a. ed. apareció publicada anónimamente.

²¹² *Ibid.*, pp. 12 y ss. (Cursivas del autor.)

²¹³ Véase cap. VI, sección 1.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 15, 22, 32, 170 y ss.

²¹⁵ *Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien* [Ensayos filosóficos, aforismos y estudios], t. I, 2a. ed. y t. II, Estrasburgo, 1904.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 21.

²¹⁷ Véase también más abajo; véase Eckart Kehr, *Der Primat der Innenpolitik. Gesammelte Aufsätze zur preußisch-deutschen Sozialgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert* [El primado de la política interior. Artículos reunidos para la historia social germano-prusiana en los siglos XIX y XX], editado y con introducción de Hans-Ulrich Wehler, con prólogo de Hans Herzfeld, Francfort del Meno-Berlín-Viena, 1976 (1a. ed., 1965), especialmente: “Das soziale System der Reaktion in Preußen unter dem Ministerium Puttkammer” [“El sistema social de la reacción en Prusia bajo el Ministerio de Puttkammer”], pp. 64-86.

²¹⁸ *Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniß* [Sobre la prueba individual de la libertad de la voluntad. Una colaboración crítica para el autoconocimiento], Stuttgart, 1866, pp. 122 y ss.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Vier Monate...* [Cuatro meses...], p. 167.

²²¹ T. II, p. 444.

²²² 1896, ahora bajo su nombre.

²²³ *Ibid.*, p. 164.

²²⁴ *Ibid.*, p. 26.

²²⁵ *Ibid.*, pp. 165 y ss.

²²⁶ *Ibid.*, p. 26; cita tomada del volante de Karl Gutzkow *Das Duell wegen Ems* [El duelo a causa de Ems].

²²⁷ *Gedanken und Tatsachen* [Ideas y hechos], t. II, pp. 445 y ss.

²²⁸ También en 1869 se ve obligado Liebmann (*Ueber den objektiven Anblick. Eine kritische Abhandlung* [Sobre la mirada objetiva. Un ensayo crítico], Stuttgart, 1869) a entrar en campaña contra el desorden de los partidos filosóficos] (p. IV y ss.). Quiere mostrar el realismo “en toda su nulidad”, “reducirlo por completo al absurdo” y sin argumentos polemiza contra todos y cada uno que no esté de acuerdo (pp. V y ss.) con su “cosmovisión idealista” (p. V).

²²⁹ *Vier Monate ...* [Cuatro meses...], p. 7.

²³⁰ *Schopenhauer als Erzieher* [Schopenhauer como educador] (= del mismo autor, *Unzeitgemäße Betrachtungen* [Consideraciones inoportunas], 3a. parte), en *Werke in drei Bänden* [Obras en tres tomos], editadas por K. Schlechta, t. I, Munich, sin año (1956), pp. 287-565; p. 511 y ss. (1a. ed. 1874).

²³¹ “Ein psychologischer Blick in unsere Zeit. Vortrag, im wissenschaftlichen Verein der Singakademie gehalten am 20. Jan. 1872” [“Una mirada psicológica en nuestro tiempo. Conferencia dada en la asociación científica de la Academia de Canto el 20 de enero de 1872”], en *Ideale Fragen in Reden und Vorträgen behandelt...* [Cuestiones ideales tratadas en discursos y conferencias...], 5a. ed. completamente revisada, Leipzig, 1885, pp. 15-40; cita de la p. 20 y ss.

²³² Véase Liebmann, *Ueber den individuellen Beweis...* [Sobre la prueba individual...], pp. 80, 102 y ss., 112, 117 y ss., 127.

²³³ *Ibid.*, pp. 89 y ss., 93 y ss.

²³⁴ De manera claramente cándida, Ollig Fischer ha divulgado otra vez invectivas antisemitas contra Cohen: “Mehr Rasse als Philosophie” [“Más raza que filosofía”], “Hohepriester der Wissenschaft” [“Sumo sacerdote de la ciencia”], que nos son bastantes conocidas por la obra fascista de Lehmann *Die Philosophie der Gegenwart* [La filosofía del presente] (1943). ¿Por qué? Al respecto véase también el libro de Fischer, *Ueber das Problem...* [Sobre el problema...], 1875, p. 22 y la 3a. ed., reelaborada, de su libro sobre Kant, Munich, 1882, p. VIII, en el que despacha las opiniones de Cohen con un “más raza que razones”.

²³⁵ ¡Si bien es cierto que Liebmann y Cohen casi nunca se mencionan uno al otro en sus escritos!

²³⁶ *Ueber den individuellen Beweis...* [Sobre la prueba individual...], pp. 58 y ss.; véase Ollig, *op. cit.*, p. 11.

²³⁷ *Ibid.*, p. 97.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 70 y ss., 77 y ss., 102 y ss.

²³⁹ *Ibid.*, pp. 102 y ss.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 105.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 132.

²⁴² *Ibid.*, pp. 119 y ss.

²⁴³ *Ibid.*, p. 131.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 130.

²⁴⁵ *Analysis*, p. 669.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 647 y ss.

²⁴⁷ Véase también Ernst Laas, *op. cit.*, 1884, p. 651 y ss.

²⁴⁸ *Der Gedanke [El pensamiento]*, año 4 (= t. V), 1864, pp. 261 y ss.; para la historia de la cultura es interesante Karl Rosenkranz, *Das für Kant zu Königsberg projectierte Denkmal. Eine Ansprache, in der Kant'schen Gesellschaft, an seinem Geburtstage, den 22. April 1852 [El monumento a Kant, proyectado en Königsberg. Alocución pronunciada en la Sociedad Kantiana, con motivo del aniversario de su nacimiento, el 22 de abril de 1852]*, Königsberg, 1852.

²⁴⁹ Véase Emil du Bois-Reymond, *Die Grenzen des Naturerkennens [Los límites del conocimiento de la naturaleza]*, 1872.

²⁵⁰ Según mi parecer, lo más atinado sobre todo el tema, véase Arthur Lieben, *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie [¿Cómo es posible una filosofía crítica en general? Una contribución para la fenomenología sistemática de la filosofía]*, Leipzig, 1919, pp. 156 y ss.

TERCERA PARTE

LA EXPANSIÓN DEL NEOKANTISMO (1865-1881)

V. DE LA CRÍTICA DE LANGE AL MATERIALISMO A LA CRÍTICA DE COHEN A LA EXPERIENCIA

1. EL NEOKANTISMO DE FRIEDRICH ALBERT LANGE

FRIEDRICH ALBERT LANGE representa un tipo de neokantismo completamente diferente al de Otto Liebmann: el “fisiólogo de los sentidos” intérprete de Kant, socialdemócrata y publicista.¹ Pero, esto no obstante, ambos tienen también algunos rasgos en común, como lo muestra precisamente la siguiente autoconfesión de Lange que proviene del año 1858:

Considero que el sistema hegeliano es un retroceso a la escolástica del que efectivamente ya estamos libres. Herbart, a quien me adherí en un principio, era para mí un puente a Kant, hasta el cual regresan ahora tantos investigadores genuinos para completar en donde sea posible lo que Kant sólo hizo a medias: aniquilar la metafísica. Considero que toda metafísica es una especie de demencia que tiene una legitimidad solamente estética y subjetiva. Mi lógica es el cálculo de las probabilidades, mi ética la estadística moral, mi psicología descansa por completo en la fisiología; en una palabra, yo trato de moverme sólo en las ciencias exactas. Una crítica a la psicología, que demostrara que la mayor parte de esta “ciencia” es charlatanería y autoengaño y que por su tendencia debería añadirse a la *Crítica de la razón pura* de Kant como un segundo gran paso, sería el libro que más me gustaría escribir.²

decía una carta de Lange a un amigo que él escribió el día anterior a su trigésimo cumpleaños.

Este libro no llegó a escribirse—en todo caso, no en esta forma—; pero Lange realizó su programa de la manera más amplia posible en su *Geschichte des Materialismus* [*Historia del materialismo*], que apareció exactamente siete años después. Cuando en 1866 apareció su primera edición,³ habría de mostrarse pocos años después que este escrito debía convertirse en uno de los escritos más importantes, sobre todo el más leído de todo el neokantismo.⁴ A causa de este libro, Lange se convirtió en el neokantiano más importante de todos los primeros neokantianos.

Nació en 1828, cerca de Solingen,⁵ y a partir de 1841 prosiguió en Zurich, después que su padre fuera llamado a ocupar la cátedra de teología en la Universidad de Zurich como sucesor de David Friedrich Strauss, la escuela preparatoria que había empezado en Duisburgo. Los primeros dos semestres tomó clases de teología y filosofía y, estando todavía en Zurich, fue “introducido a la filosofía por el herbartiano Ed Bobrick”.⁶ En 1848 fue a Bonn, en donde siguió estudiando filología (Ritschl, Welcker, Löbell), fue miembro de la Sociedad Arqueológica (Overbeck) y asistió a clases de matemáticas (Plücker). Estudió filosofía con Brandis, discípulo de Schleiermacher, con quien también mantuvo un trato cercano y al que se puede reconducir la alta estima en que Lange tenía la filosofía aristotélica. Lange se doctora en 1851 (*Quaestiones metricae*),⁷ poco después aprueba el examen de docencia media superior, presta servicio como voluntario un año

en Colonia y obtiene el grado de suboficial. Después de un año de prueba en el servicio docente, de un puesto temporal como docente privado en casa del banquero Herstatt, de un servicio escolar renovado, un plan de reforma “Sobre la conexión entre la gimnasia y la formación militar” le consigue precisamente un reconocimiento ministerial, pero pide, siendo aún sólo un maestro asistente y casado entre tanto, que lo den de baja para poco tiempo después, en el otoño de 1855, escribir en Bonn su habilitación de filosofía y pedagogía. Da su clase inaugural *Über den Zusammenhang der Erziehungssysteme mit den herrschenden Weltanschauungen verschiedener Zeitalter* [Sobre el vínculo del sistema educativo con las cosmovisiones dominantes en las diferentes épocas];⁸ pero de los actos públicos anunciados por él sólo llegan a celebrarse muy pocos, y esto también sólo con cinco a seis oyentes (*Historia del materialismo*).⁹

Durante esta época traba amistad con Friedrich Ueberweg—se concibe el plan de escribir una historia del materialismo—, pero su producción literaria actual se restringe todavía completamente a temas pedagógicos y psicológicos.¹⁰ Después de dos años y medio de docencia universitaria, ya en 1858 regresa a Duisburgo para continuar en el servicio docente; pero muy pronto llega a ser maestro de gimnasio y desempeña en esa ciudad un gran número de cargos auxiliares: en la asociación nacional de gimnasia, en la dirección de la escuela superior dominical para señoritas, como diácono, etc. Ahora comienza también su actividad política; ésta sufre su primera derrota en un discurso conmemorativo en el primer centenario de Schiller,¹¹ en el que Lange investiga los “motivos” del entusiasmo que Schiller ha despertado de nuevo: es indiscutible que éstos se encuentran en el “significado nacional de Schiller”, pero Lange advierte que no se puede pasar por alto su cosmopolitismo: “Ningún patriotismo nunca puede hacernos olvidar que por encima del bien de las naciones está el bien de la humanidad”. El patriotismo ha despertado poderosamente,¹² dice él en este discurso, y tres años después, precisamente por este motivo, va a entrar en conflicto con las autoridades escolares, para abandonar definitivamente poco tiempo después el servicio escolar prusiano. Un discurso en el cumpleaños del rey sobre *Die Stellung der Schule zum öffentlichen Leben* [El lugar de la escuela en la vida pública] (22 de marzo de 1862),¹³ en el que, entre otras cosas, celebra como definitivamente superada “aquella postura inferior de prosaica separación entre burocracia y burguesía”,¹⁴ fue el motivo inmediato de este conflicto:

Si queremos formar ciudadanos, en vano señalaremos los altos deberes de esta condición en la lectura de los autores clásicos, en las conferencias históricas, en la clase de religión, si nosotros mismos no somos ante todo ciudadanos, ciudadanos en sentido pleno, que exigen de nosotros las circunstancias de nuestro Estado, las circunstancias de la época presente. El espíritu nacional, el auténtico amor por la libertad y la patria, la entrega gozosa a los intereses y metas de la gran colectividad que nos abarca: son rasgos que, como el aliento del espíritu científico libre, tampoco se dejan despertar artificialmente y educar sistemáticamente.¹⁵

Desafortunadamente, este alegato en favor de un maestro comprometido con el espíritu ciudadano coincide precisamente en ese día con un decreto ministerial que prohibía a los empleados cualquier actividad política. Pocos días después comienza, no obstante—o precisamente por esto—a escribir como editorialista en el *Periódico del Rin*

y *el Ruhr* (Duisburgo),¹⁶ y su primer artículo está dedicado precisamente a este tema: “El bando del señor Von Jagow y la otra reacción, Duisburgo, 26 de marzo”.¹⁷ En él, entre otras cosas, se dice:

El bando del señor Von Jagow contiene un pasaje de índole tan dudosa que el influjo de la misma en todo el bando tiene ciertamente que resultar como una influencia diametralmente opuesta precisamente al fin que se quiere conseguir. Pensamos en las palabras: “En todo caso sería incompatible con el cargo de un empleado real, que éste llegara a involucrarse, durante una agitación electoral, en un sentido hostil al régimen, olvidándose del juramento de fidelidad hecho a su Majestad el Rey”.

Apelando a la constitución, Lange rechaza esta ley que “obliga a cumplir los deseos del ministro” y responde en el sentido de la “Unión Nacional”: “la constitución da [...] al empleado plenos derechos civiles. En sí y por sí, esto podría ser diferente; pero así es como ha sido instituido deliberadamente; deliberadamente, precisamente porque de ninguna manera debe generalizarse la opinión de que fuera como una aspiración que mueve quizás a una parte significativa de todas las fuerzas morales del país diametralmente opuesta de manera hostil a la Corona y al Estado mismo a cuyo servicio está el gobierno. Pertenece a la naturaleza de los partidos políticos aspirar cada uno a su manera al bienestar del conjunto completo.”¹⁸

La concepción liberal que Lange tenía del Estado y la sociedad probablemente habría sido, por fin, tolerable también para el Estado prusiano; pero ahora, en la zona neutral del conflicto constitucional, tuvo lugar una segunda amonestación y, puesto que Lange había firmado por su parte un llamado electoral, y de nuevo había sido amonestado, solicitó, adelantándose a una suspensión, que lo dieran de baja del servicio escolar (4 de julio de 1862).¹⁹ Vista la situación desde la perspectiva de un interés del Estado a largo plazo, era un error francamente típico de los años 1850 y 1860, empujar a la oposición a intelectuales como Lange a causa de una confrontación con los liberales, pues no era ciertamente su hostilidad contra el Estado sino, como los artículos de Lange lo demuestran, precisamente su firme confianza idealista en la constitución y el Estado, la que provocaba estos conflictos. En su escrito de controversia *Der Verfassungskampf [La lucha constitucional]* (escrito junto con Schroers, Duisburgo, 1863)²⁰ se habla expresamente incluso de las intenciones y la orientación de la Unión Nacional a la que también Lange pertenecía:

¿Quién, si no la prensa del partido liberal tan denostado por Lassalle, ha defendido la causa del orden frente a los propietarios y trabajadores? La revolución y el desorden eran para ella una atrocidad. Al combatir todo movimiento revolucionario, la prensa ha apoyado la tarea de todos los gobiernos, a saber, cooperar a promover la calma y el orden. Pero de sus manos se ha escapado la espada que blandía a favor de la causa del orden apoyada en la libertad política y las instituciones constitucionales. Tiene toda la razón de lavarse las manos en la inocencia, cuando la corriente subterránea de la sociedad que ahora escapa al ojo vigilante crece con mayor fuerza de la que el Estado requiere.²¹

Así es como también la renovada censura y las nuevas restricciones de la prensa durante la lucha constitucional convirtieron a Lange en un adversario y opositor a Bismarck.²² Él, que había dicho en su renuncia del año anterior que jamás se dejaría

privar de luchar por sus opiniones y principios en el terreno legal, escribió ahora, el 1 de diciembre de 1862, a Ueberweg: “Mi trabajo consiste ahora en escribir, de preferencia por la mañana, dictámenes que son del interés de la cámara de comercio local o en redactar informes para el periódico, mientras que por las tardes y noches me dedico a los estudios liberales. Estoy resuelto a publicar el año que entra *La historia del materialismo*; deajo para más tarde *La estadística moral*. Todavía me respeto sólo a mí mismo y a la verdad”.²³

Los conflictos políticos en los que cae Lange en los siguientes años, los volantes y revistas que funda están dictados cada vez más por los acontecimientos del día, y sólo son significativos de su actitud fundamental en la medida en la que en ellos se muestra un compromiso social cada vez más fuerte que lo hace cambiarse del liberalismo al movimiento obrero. Su amigo Weinkauff relata:

Lange participó en el “Día de la Unión de las Uniones Obreras Alemanas” que se celebró en Leipzig en octubre de 1864; fue elegido como miembro del Comité permanente, junto con Bebel, Sonnemann, Max Hirsch, entre otros; en vano alertó contra el fanatismo del partido y exhortó, siendo él un amigo entusiasta del sindicalismo, a los schulzeanos, al partido del progreso, a tolerar el motivo legítimo que animaba las aspiraciones de los lassalleanos. No se realizó su proyecto de un “Órgano del cuarto estamento”, en el que ambos partidos debían tener la palabra. De aquí que, para justificarse a sí mismo y aclarar sus ideas, escribiera para trabajadores y patrones el librito *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* [La cuestión obrera en su significado para el presente y el futuro] (1865).²⁴

Yo sé con seguridad—escribió él en este sentido en enero de ese año en el prólogo de su librito—que mi escrito tiene que ser incómodo para alguno, que tiene que ser una piedra de toque para alguno, para saber si es o no es sincero en sus preocupaciones por la situación de los trabajadores. Puede reprocharse a los lassalleanos su acercamiento a elementos reaccionarios y pasar de largo, sin hacer caso de sus proposiciones más importantes; a mí no se me puede hacer ese reproche, a mí se me tienen que rendir cuentas. Se puede reprochar a muchos amigos de la autoayuda de que estuvieran al servicio de la burguesía; pero yo quiero ver quién es el primero que levanta el mismo cargo en contra mía [...] Aquí no puede servirnos de modelo la inteligencia calculadora del campesino y del artesano agremiado [para la “completa renovación del principio de la vida, a saber, del principio de sociedad y reciprocidad del ser humano con el ser humano”, KCK], sino que tenemos que esperar el efecto por elevar la alegría pura de vivir, por expandir la fruición espiritual y la fruición sensible espiritualizada, finalmente por hacer más profunda la vida afectiva y más noble el carácter, tal como puede resultar si se ofrecen a las clases oprimidas del pueblo, como lo quería Owen, formas nuevas y espontáneas de tiempo libre y vida social, además del mejoramiento de las condiciones materiales.²⁵

El texto casi no tuvo difusión, probablemente no en última instancia porque en el espectro de las orientaciones de entonces que tenía el movimiento obrero se justificaba, y Lange se había sentado entre tanto en todas las sillas, efectivamente el juicio que emitiera Marx en una nota dirigida a Engels: “Confusa mezcla de maltusiano y darwiniano, coqueteando con todos los bandos, pero diciendo algunas cosas bonitas contra Lassalle y los consumistas burgueses”.²⁶

Pero desde esa época él era considerado como socialista y “se enajenó” a los miembros de la Cámara de Comercio de Duisburgo, como también a los diferentes periódicos para los que había escrito.²⁷ En lugar de ello, aparecieron su extenso panfleto contra el clericalismo: *Das päpstliche Rundschreiben und die 80 verdamnte Sätze erläutert durch Kernsprüche über das Baugenossenschaftswesen...* [La encíclica papal

y las 80 proposiciones condenadas, explicadas mediante sentencias y máximas de los hombres de la modernidad...],²⁸ un folleto sobre el sindicalismo de la construcción *Jedermann Hauseigenthümer...* [Cada dueño de casa...],²⁹ como también, en cuanto cuarto texto autónomo del mismo año todavía, su primer escrito filosófico: *Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch* [Fundación de la psicología matemática. Una tentativa de demostración del error fundamental de Herbart y Drobisch].³⁰

A partir de ahora, Lange parece llevar una especie de doble vida, en todo caso cuando se quiere ver en el autor de *Geschichte des Materialismus* [Historia del materialismo] sólo al filósofo y en su periodismo sólo al político. En 1866, poco antes de partir de Alemania, publicó todavía en enero su obra principal y también otro escrito de contenido político: *J. St. Mill's Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey* [Opiniones de J. St. Mill sobre la cuestión social y la subversión de la ciencia social por Carey] (Duisburgo, 1866). Este escrito apareció en su propia editorial como uno de los últimos, al lado de un escrito de un autor inglés que llevaba el título *Die Lehre vom gesetzlichen Widerstand* [La doctrina de la resistencia legal]. El hecho de que Lange abandonara Alemania precisamente en esa época lo explica Weinkauff también como un acto de resignación política:

Desde el otoño de 1865, Lange había emprendido como periodista la última batalla frustrada tanto contra el gobierno como también contra los “potentados” y el partido del progreso [...] había tratado de cooperar en la formación de un “auténtico partido popular” mediante su periódico sociopolítico *Der Bote vom Niederrhein* [El Mensajero del Bajo Rin], pensado especialmente para los círculos de los trabajadores [...] Lange se había esforzado en ilustrar en ese periódico a los trabajadores sobre su situación e intereses y sobre la marcha del movimiento social en Alemania como también en Europa.³¹

En él se publicó un pliego petitorio de erogación del censo, derecho electoral igual para todos, una ley sindical y una ley de invalidez.

Naturalmente—prosigue Weinkauff—no faltaron los cateos policíacos de las casas; llovieron a cántaros [...] los procesos que llevó a cabo la prensa contra el atrevido portavoz que él encaró ciertamente con humor imperturbable y dialéctica tanto cortante como brillante, pero que fueron un desperdicio de tiempo precioso. También los hombres del dinero le hicieron sentir su odio. Pero él persistió tenazmente en su desconfianza frente a Bismarck [...] después de la derrota de Austria el 3 de julio, en Sadowa, y de la disolución de la Federación Alemana, adoptó una actitud malhumorada y fría frente al “delirio anexionista” y la “adoración del éxito”, y en el cambio de orientación de la mayoría vio sólo hipocresía y cobardía. En su posición cada vez más aislada tuvo que ser un malestar y una pena para él su estadía en Duisburgo, en donde habían fracasado sus planes más puros y nobles.³²

Hacia finales de 1866 se trasladó con su familia al cantón de Zurich, volvió a ser de nuevo corredactor y participante en un periódico y una imprenta editorial, fue docente por un breve periodo en el gimnasio de Winterthur y ocupó de nuevo un gran número de cargos, además de su poliédrica actividad periodística. Después de haber ascendido, en un tiempo increíblemente corto, a causa de las constelaciones políticas apropiadamente

favorables, entre otras cosas a miembro del Consejo Constitucional Bancario y Educativo del cantón, como también al puesto de director forestal, hizo su habilitación en el otoño de 1869 en la Universidad de Zurich, en donde se fundó para él al año siguiente una cátedra de “filosofía inductiva”. Sólo a partir de este llamamiento (13 de agosto de 1870), la filosofía constituyó su principal campo de actividad, a la que se debía dedicar los últimos cinco años de su vida. Y también esto tenía una razón política, tal como lo relata Weinkauff:

El 15 de julio [1870, KCK] fue declarada en París la guerra contra Prusia y el 16, definida en Roma la infalibilidad del papa. Lange escribió [...] los reportajes de guerra para *Landboten [Mensajero del Campo]*, que el público, a pesar de su gran objetividad, encontró demasiado prusianos. Se afligió profundamente a causa de la participación apasionada de los suizos en favor de Francia, vio frustrada su fiera confianza en un pueblo altamente educado políticamente, que ni siquiera podía ser justo con los alemanes. Por tanto, tomó la decisión de deponer muchos de sus cargos y dedicarse en Zurich completamente a las ciencias, reconociendo amargamente que él era en general demasiado idealista para poder ser político.³³

El borrador de *Aufruf an die Menschenfreunde aller Nationen [Llamando a los antropófilos de todas las naciones]*,³⁴ que Lange redactó en el invierno de la guerra en 1870-1871 y envió a muchos de sus amigos, representó uno de sus últimos intentos de intervenir activamente en la política cotidiana.

Guiado por la fe—comienza Lange este llamamiento redactado efectivamente en el espíritu de Kant—en que aun en los días más aciagos de la pasión desencadenada y de la lucha salvaje entre los pueblos la voz de la humanidad encontrará eco en miles y miles de corazones, nos atrevemos en nombre de la razón y la moralidad, a elevar una protesta contra la prolongación de la guerra inhumana que ahora devasta a Francia, e invitar a los antropófilos de todas las naciones a unírseles en esta protesta.³⁵

La situación actual muestra que hace falta una corte internacional de conciliación para el arreglo de los litigios internacionales; y Lange propone, por tanto, como organización preparatoria, una federación internacional, que no reconozca más autoridad que “la justicia misma”.³⁶ Pues sólo dos vías de solución se le abrirían a Europa:

El primero conduce a recurrir sin fin al filo de la espada y a eternizar la atrocidad de la guerra que hoy vemos con indignación ante nuestros ojos; el otro conduce al triunfo de la humanidad y a la fundación de garantías para la libertad y la bonanza de los pueblos más elevadas que una política egoísta apoyada en la fuerza de las armas como nunca antes la había tenido. Todas las naciones de Europa deberían levantar su voz a favor de que se tome el mejor sendero, el único que trae salvación y bendición [...] Cada vez se vuelve más estrecho el lazo de los intereses y el comercio, como también de los trabajos y luchas espirituales comunes, que vincula a todas las naciones civilizadas; y cuanto más irresistiblemente producen esta unidad las correlaciones reales, tanto más peligroso se vuelve postergar el cuidado amplio y planeado de las relaciones internacionales.³⁷

Weinkauff podría no estar equivocado en que en esa época Lange se había alejado lo más lejos posible del chovinismo internacional y del entusiasmo nacional del tiempo de los fundadores en el recientemente creado Reich alemán; pero yerra el blanco al decir que Lange se había retirado efectivamente en los últimos años de su vida completamente de los asuntos políticos. Por el contrario, la tercera edición revisada de su *Arbeiterfrage [La cuestión obrera]*,³⁸ la cual, después de que las dos primeras ediciones se habían dirigido preponderantemente a la clase trabajadora, se entendió como obra teórica, debía

aparecer sólo en 1874 —y sólo en 1875, pocos meses antes de su muerte su segunda parte, ampliamente revisada, de *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo]*—. Ambas obras—por más diferentes que parezcan exteriormente sus temáticas—tienen un contenido esencialmente político y han estado expuestas permanentemente a los más graves malentendidos que tampoco ha podido corregir la investigación de la persona y obra de Lange que ha surgido entre tanto.³⁹ “El cálculo de Lange era conservador, porque tenía miedo de una revolución. Ha escrito *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo]* con la intención de ayudar a evitar el estallido de las revoluciones”, se dice por ejemplo en 1978 en una ponencia para enriquecer la discusión que hizo Hans Martin Sass;⁴⁰ y este mismo autor lo había formulado tres años antes de una manera incluso más cortante: “La lucha de Lange contra el socialismo radical, pensado para producir cambios económicos y políticos revolucionarios, se funda en el miedo a la revolución”.⁴¹ En tal lucha ve Sass el motivo central de la “tesis del ideal” de Lange; este motivo es la fuente de la reelaboración de *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo]*, como este motivo debe haber sido no menos la causa de que Lange haya librado un “combate contra el socialismo radical revolucionario”.⁴² Sass afirma también, sin haber aportado a favor de esto una sola prueba documental, que Lange “opuso” la “tesis del ideal” a “los marxistas” y “a muchos otros socialistas orientados de una manera meramente económica”, y que puso en tela de juicio “la utilidad de sus metas y acciones”.⁴³ Y no sin razón, aunque las fuentes acusen una tendencia diametralmente opuesta, y sobre la crítica del “economicismo” se dice de una manera completamente explícita que no se “ha de entender de tal manera que hubiera de rechazarse absolutamente toda empresa orientada meramente a mejorar materialmente la situación de los trabajadores. Sólo ha de rechazarse incondicionalmente una empresa tal, cuando haya sido calculada para reconciliar, mediante ventajas materiales, a los trabajadores con su acostumbrado estado de ignorancia y sumisión”⁴⁴—tendencia y propósito que él, al igual que Marx, imputaba a los sindicatos consumistas, organizados de acuerdo con el modelo de Schulze-Delitzsch y de otras organizaciones caritativas que solamente trataban de curar los síntomas—. ⁴⁵ El primer malentendido: ¡su crítica del economicismo significa algo completamente distinto del marxismo! En seguida, Sass cita a Lange y malinterpreta el concepto de “materialismo”: “Una tendencia al materialismo atraviesa nuestra cultura moderna, la cual arrastra consigo a todo el que no haya encontrado en algún lado un ancla más estable. Filósofos y economistas políticos, hombres de Estado y empresarios, coinciden en alabar el presente y sus conquistas. Con la alabanza del presente se asocia el culto a la efectividad”.⁴⁶ La indolencia⁴⁷ y el “materialismo ético”, que con el materialismo teórico de los Büchner, Vogt y Moleschott no tienen en común más que el nombre,⁴⁸ ¡este materialismo precisamente de los filósofos y economistas políticos, de los hombres de Estado y empresarios que tienen fe en el progreso, provoca el peligro de los intentos subversivos socialistas! Lo que Lange debe explicar es la razón por la cual la clase trabajadora se ve empujada a buscar soluciones revolucionarias; esto debe explicar en Sass ¡que Lange se hubiera pronunciado en contra del “economicismo” y “materialismo”

de los teóricos de procedencia socialista!⁴⁹ Al contrario: el “elogio del presente” que el liberalismo proclama por todas partes, su confianza en la política del libre mercado y los “fanáticos ciegos del legitimismo”, como por ejemplo Trendelenburg, que sólo tendrían puestos los ojos miopemente en el interés de la clase dominante, pero sin reconocer en absoluto la “cuestión social” como tal, son rechazados radicalmente: “¡Su actitud—dice Lange—, de ignorar la necesidad de las masas, es la que arroja a los trabajadores en los brazos de la revolución!”.⁵⁰ Sass, en consecuencia, hace de esto exactamente lo contrario: “a causa de la constante tendencia fundamental de la época hacia la consideración puramente económica de los problemas sociales y políticos, y a causa de la estructura extrema del carácter [¿?, KCK] de los líderes radicales de los trabajadores [¡!, KCK]” se llegará, “si el socialismo debiera alcanzar algún día esta meta cercana, puramente negativa”, no a un progreso, sino a un “sombrio estancamiento”.⁵¹ Una revolución socialista lleva a un “estancamiento sombrío”, dice Sass, mientras que, por el contrario, se lee en Lange: “Sólo hay un medio de enfrentarse a la alternativa [¡!, KCK] de esta revolución o [¡!, KCK] a un sombrío estancamiento”.⁵² No es la revolución la que lleva a este “sombrio estancamiento”, ni el socialismo significa en los ojos de Lange un tal estancamiento, sino la situación dominante en el Reich alemán de 1874-1875 es, y precisamente en relación a la “cuestión social”, la de ¡un “sombrio estancamiento”! Precisamente por esto parece que la alternativa es ante todo o revolución o una continuación de esta situación que, como advierte Lange en muchos pasajes de sus escritos, atizará sin cesar las fuerzas revolucionarias.

Pero hay un medio y una esperanza de enfrentarse a esta alternativa: “Este medio [...] no consiste, como cree Strauss, en los cañones que están apuntados contra socialistas y demócratas; sino única y exclusivamente en la oportuna superación del materialismo”⁵³—del “materialismo ético”—de los dueños del capital y de los Schulze-Delitzsch, Ricardo y Adam Smith, pero no de los marxistas como cree Sass sin demostrarlo—ni poderlo demostrar—. Sólo “ideas y sacrificio”, dice por tanto Lange, “aún pueden salvar nuestra cultura y transformar el camino a través de la revolución asoladora en un camino de reformas ricas de bendiciones”.⁵⁴ El movimiento social necesita sobre todo ideas, las necesitan todos los que realmente quieren mejorar la situación de la clase trabajadora; “sacrificio”, por el contrario, ha de pedirse de las clases propietarias, como repetidas veces y de una manera completamente explícita e inequívoca se dice también en la tercera edición de *Arbeiterfrage* [*La cuestión obrera*].⁵⁵

La “tesis del ideal” de Lange no significa un retirarse de la política, ni éste ha sido pensado como un concepto conservador para evadir revoluciones;⁵⁶ por el contrario, todavía en 1874, Lange es capaz de decir “de qué lado” hay que estar en las luchas sociales:

La cuestión de saber si nuestra cultura actual, en la cual juegan en todo caso un papel sobresaliente el lujo de mal gusto, la pseudoeducación de pavorreales y el hartazgo egoísta, merezca realmente gozar en tan alto grado de la simpatía de los hombres nobles, no queremos dilucidarla aquí, como tampoco la cuestión correlativa de si no estuvieran dadas todas las perspectivas para ver brotar de las clases populares, que hasta ahora han sido reprimidas por las presiones de la vida, los gérmenes de una educación más sencilla pero más

sana y armónica. Quien reconozca realmente al ser humano en cuanto ser humano en el pleno sentido de la palabra, no tiene derecho a dudar, aunque carezca de tal esperanza, de cuál lado está cuando irrumpa en las masas la conciencia de un destino superior. Sólo es válido para él facilitar la transición a la nueva situación, mitigar las luchas y salvar lo que pueda de los bienes eternos de la humanidad. En nuestra opinión, toda la maldición, que arroja el miope doctrinario de la revolución en cuanto tal, tendría que dar como en su blanco en la resistencia consciente contra un movimiento tal en cuanto éste aparezca de una manera inconfundiblemente general y profunda.⁵⁷

Efectivamente, Lange carece en todo caso “de tal esperanza” en que pronto pueda tener lugar una revolución, y sólo en esto se distingue su tesis de la tesis de los marxistas a quienes Lange debe haber combatido con tanto celo. En lugar de ello, ningún autor es aducido por Lange en su *Arbeiterfrage [Cuestión obrera]* de una manera tan frecuente, ninguno tan elogiosamente—en parte incluso tan copiosamente—como precisamente Karl Marx, de cuyo *Capital*—esta “obra acertada”—se citan páginas enteras, aprovechándose Lange del “insuperable conocimiento del asunto” que tiene Marx, por lo que lo distingue al Marx crítico radical del liberalismo (“¡Perdurable mérito de Marx!”)⁵⁸ del Marx político:

La revolución social—le objeta hipotéticamente Lange—podría ser siempre más ligera y más rápidamente pasajera que la que ha originado el dominio del capital y, sin embargo, las agitaciones y trastornos políticos asociados con la revolución social podrían ser incomparablemente más grandiosos y más ricos de consecuencias. La idea de que sean necesarios tales trastornos, y precisamente por el camino de la violencia, se asocia muy naturalmente con aquella otra idea de una situación que nos parece completamente nueva, mientras que la historia no raramente toma otros caminos. La revolución social no es necesariamente también una revolución política general, por más que esta idea se imponga muy fácilmente en este caso; pues aquellos círculos y clases cuyo interés depende estrechísimamente de las situaciones políticas actuales, y cuyo influjo está atado a la perpetuación de las viejas formas, tienen más o menos un interés en que se perpetúe el dominio del capital, y a menudo tienen la idea de que la autoridad de los dueños de las fábricas y de los empresarios de todo tipo sirve para apoyar al Estado, y que se requiere una cierta solidaridad de todas las autoridades en el Estado y la sociedad. Pero esta asociación de ideas no es absolutamente necesaria y, sin menoscabo del desarrollo de la revolución puramente económica, pueden aparecer combinaciones completamente diferentes.⁵⁹

Por esta razón es necesario saber separar las opiniones políticas de Marx, y sobre todo sus prognosis, de su teoría,⁶⁰ pues “la gran revolución social prevista por Marx” puede producirse también como “una consecuencia de muchos pasos pequeños y como resultado de una lucha llevada a cabo a veces en forma pacífica, a veces en forma violenta, durante un periodo más largo de tiempo”.⁶¹

Porque en la literatura langeana, por razones completamente indescifrables, con gran esmero suele dejarse fuera de consideración la tercera edición de *Arbeiterfrage [La cuestión obrera]*, de 1874,⁶² por eso las interpretaciones de la filosofía política de Lange y de su tesis ética—y, por tanto, también de los objetivos de su criticismo—tienen éxito en interpretar la crítica al materialismo y la referencia a Kant como antagonista del socialismo, el marxismo o incluso de todo el movimiento de los trabajadores en su conjunto.⁶³ Pero su “tesis del ideal”, que, por un lado, precisamente según sus propias declaraciones, no se puede fundamentar teóricamente, pero cuyo sentido, por otra parte, precisamente sobre la base de sus últimos escritos, se puede explorar, no sólo se vuelve

algo incomprensiblemente oscuro a causa de una subalimentación deficiente desde el punto de vista de las fuentes históricas, de la cual ha de padecer toda la investigación langleana, sino incluso más bien por el hecho de que precisamente aquella tesis ética, cuya idea fundamental tiene como finalidad horadar la hermenéutica del pensamiento de la cosmovisión, debe por su parte ser subsumida por doquier bajo una *alternativa* de cosmovisiones—que sólo pudo ser reconocida posteriormente—: el pensador ético idealista neokantiano o político de izquierda, al que quizá sólo le haya faltado “una pizca de materialismo dialéctico”,⁶⁴ tal es el tenor de esta alternativa.⁶⁵ El mérito específico de Lange, sin embargo, se vuelve visible sólo cuando se recuerda la aceptación contemporánea que tuvo su obra principal,⁶⁶ pues su primera edición de 1866, pero más aún la edición de 1873-1875, que contenía más del doble de páginas, se volvieron tan famosas precisamente porque de un solo golpe se había trazado un plano precisamente enciclopédico de los problemas actuales que había en la filosofía, la ciencia y la sociedad:

Si tienes ganas—escribió Nietzsche a Gersdorff en 1868—de informarte cabalmente sobre el movimiento materialista de nuestros días, sobre las ciencias de la naturaleza con sus teorías darwinianas, con sus sistemas cósmicos, con su alegre cámara oscura, etc. y, al mismo tiempo, también sobre el materialismo ético, la teoría manchesteriana, etc., entonces no puedo recomendarte nada más sobresaliente que *Die Geschichte des Materialismus [La historia del materialismo]* de Friedrich Albert Lange (Iserlohn, 1866), un libro que te da infinitamente más de lo que promete el título y que se puede consultar y leer cabalmente una y otra vez como un verdadero tesoro [...] Me he propuesto absolutamente conocer a este hombre.⁶⁷

Esta riqueza de contenido y la actualidad político-filosófica se encargaron en primera línea de que esta obra apareciera en más de 100 ediciones y hasta el día de hoy todavía se pueda conseguir en las librerías. Mientras que la última edición de 1874—especulando abiertamente con la asociación en boga de Marx y materialismo—, que contiene una cita de una carta de Rosa Luxemburgo—le conquista lectores a Lange,⁶⁸ otros ponen de relieve al primer neokantiano e idealista,⁶⁹ o tratan de convertir a Lange en un escritor puramente académico, independizando la obra de la persona y su contexto contemporáneo. Pero, al hacerlo, todos ellos desconocen por igual lo que Lange antepuso en el prólogo de la primera edición respecto de la intención y tendencia de su escrito, pues estaba dirigido precisamente contra una evaluación de la ciencia hecha según el método de la cosmovisión, ya que a él le importaba una interpretación positivista de la ciencia:

Mi fin no era menos que alentar a liquidar definitivamente ciertos puntos cardinales en la cuestión disputada del materialismo y, porque estos puntos conciernen precisamente la antinomia de materialismo e idealismo, saber e imaginar, experiencia y trascendencia, por eso llega el objeto de la obra más allá de lo que indica el título. Pero, porque yo quiero solamente animar pero no liquidar [...] sino quisiera influir en los contemporáneos sólo en el sentido de mi convicción, por eso el título del libro, independientemente de su manera de tratar las cosas, podía traer la impronta del tiempo, de la ocasión y del instante.⁷⁰

De la advertencia que Lange mismo antepone a su escrito, dedicada a los intérpretes posteriores, quienes por tener interés en las actualizaciones y usos políticos (excepción: Holzhey) tenían lógicamente que desconocer el interés completamente pragmático que Lange tenía en Kant como también su interés gnoseológico y crítico-ideológico:⁷¹

En el aspecto teórico, los puntos de los que aquí se trata ya les han quedado claros a muchos por lo que se refiere a su significado pleno. Pues, en la época más reciente, Kant ha alcanzado un gran prestigio, sobre todo entre los científicos de la naturaleza, y lo perdurable que hay en su sistema cada vez más se vuelve patrimonio común de los espíritus líderes también fuera del estrecho círculo de la filosofía escolástica. Sin embargo, el falso absolutismo de ese sistema tenía que ser destrozado y eliminada la falsa apariencia de una deducción necesaria, para permitir que aflorara la verdad sencilla de un modo que todo mundo entendiera.⁷²

Y precisamente “que Kant converja con el materialismo mucho más de lo que muchos aceptarían”, pues Kant representa también un concepto de ciencia positivo empírico-mecanicista, “pero también igualmente que su rescate de las ideas por un camino práctico no sea mera apariencia, como lo presenta Noack, ni tampoco pura arbitrariedad, como pasa en el kantismo que J. B. Meyer opone a los materialistas”.⁷³ Ciertamente Noack ha hecho un gran mérito “al resaltar nítidamente los aspectos negativos de la crítica kantiana”, pero al hacerlo “echa por la borda un elemento esencial de la intuición kantiana que consiste en la honesta evaluación de las ideas, cuya inconsistencia teórica expone Kant”.⁷⁴ “Ciertamente no se ha de rechazar que Kant reconoció como válida sólo una única especie de conocimiento: el empírico y estrictamente intelectual, que conduce a una cosmovisión completamente naturalista”; pero, sin embargo, Kant, por el contrario, sostiene que la metafísica, “en cuanto arquitectura de los conceptos, posee su propio valor, si pertenece a las necesidades más esenciales de la humanidad”.⁷⁵ Aunque “la metafísica, en cuanto ciencia, es autoilusión”, existe, sin embargo, la posibilidad de reemplazar la metafísica y resguardar las ideas mediante una creación libre, reconciliada con la crítica de los conceptos”, en el sentido de Schiller:⁷⁶ “El tránsito de la crítica al establecimiento de principios prácticos de vida nunca puede ser tan seguro como lo son los elementos fundamentales de la crítica misma”;⁷⁷ pero tampoco se ha de negar “que la existencia de ideas claras y distintas jamás deja de ejercer un influjo en la marcha de los acontecimientos”.⁷⁸

El conocido pasaje del inicio del segundo volumen de la segunda edición de 1875, donde se dice que la filosofía práctica de Kant es la parte variable y transitoria de su sistema,⁷⁹ puede encontrarse materialmente también en la primera edición de 1866⁸⁰ y conceptualmente se remonta incluso hasta la situación en que surgió el escepticismo neokantiano en la década de 1850. En la carta a Kambli, del 27 de septiembre de 1858, citada anteriormente, se muestra muy claramente el motivo que Lange tenía para rechazar esta filosofía práctica:

Por más que aborrezca la filosofía hegeliana desde un punto de vista puramente teórico, considero, sin embargo, que la filosofía de la religión de esta escuela es más elevada en varios aspectos que el racionalismo, incluso que el racionalismo kantiano; pues la grandeza de Kant yo la encuentro sólo en su prueba estricta de la indemostrabilidad teórica de las ideas de Dios, libertad e inmortalidad, y mucho menos en sus construcciones positivas [...] Hegel da con mayor tino, pienso, en el núcleo del cristianismo, en la cristología, y ofrece una mediación, diría yo, una especie de arte de traducir el mito a la idea y la idea al mito. Respecto a esto, yo no pido sino que se conceda que aquí termina la ciencia [...] Toda dogmática, por más racionalista o especulativa que sea, en cuanto reclama el derecho a enseñar que es válido, objetivo, efectivamente real, teóricamente correcto, algo que se encuentre fuera del sujeto o de una comunidad de sujetos, la considero como un punto de vista patológico. A lo sumo me interesa como objeto de la psicología y de la historia de la cultura.⁸¹

Este escepticismo—cuando no incluso enemistad—opuesto a todo dogmatismo religioso, metafísico, y al de las cosmovisiones, suele ser interpretado filosóficamente precisamente en el contexto de una determinada interpretación de la ciencia y de Kant, pero, sin embargo, se basa primariamente en “experiencias completamente prácticas” como, por ejemplo, la de un presente pisoteado de múltiples modos y maneras, el cual deja, en principio, sólo dos caminos abiertos para los hombres de ciencia: el camino de alinearse a uno de los partidos en pugna o incluso el de adoptar una distancia crítica que se haya de dirigir especialmente contra las pretensiones de “cientificidad” que muestran los más diferentes bandos. Esta segunda posición era la de Lange, y esta postura se vuelve comprensible sólo cuando se tiene ante los ojos la situación contemporánea de la década de 1850, en la cual Stahl, los metafísicos de las más diferentes procedencias, como también las dos confesiones cristianas, por una parte, y los seguidores de Feuerbach y los materialistas, por otra, afirmaban con el mismo dogmatismo que sus opiniones, requisitos y reclamos tenían un fundamento científico.⁸² El progreso hecho en la ciencia y la técnica, precisamente durante esta época de la irrupción de la revolución industrial, condicionaba también la plusvalía del predicado científico—el reverso de esto era que esta fase, que al mismo tiempo era también una de las diferenciaciones ideológicas políticas más sutiles de la sociedad, acreditaba siempre esta escala de valores a la propia posición y se la negaba a las otras. Querer elaborar criterios de científicidad—y precisamente con la intención de rechazar las facturas que las cosmovisiones presentaban a la ciencia—, para determinar los límites de las pretensiones de un “sujeto o de una comunidad de sujetos” a determinar algo como universalmente “válido, objetivo, efectivamente real, teóricamente correcto”, parecía tener sentido de una manera especial para ayudar a salirse por igual de la crisis científica como también de la crisis de las ideologías y cosmovisiones. Pues durante la década de 1850, como en ninguna otra época anterior o posterior, se identificaron unas con otras las posiciones científicas y las de las cosmovisiones, y cada teoría científica—de la teología y filosofía hasta la física y la química—era congruente con una determinada toma política de partido. Teobald Ziegler describió más tarde esta situación desde la perspectiva del neokantismo que entre tanto se había establecido:

Los Ulrici, Fichte, Fabri, y como se llamaran todos estos materialistas, eran malos paladines... todos ellos querían demostrar demasiado—no sólo refutar el materialismo, sino también, además, poner en resguardo filosóficamente la cosmovisión teísta y los dogmas cristianos—. Así, pues, también ellos habían olvidado el criticismo kantiano, eran tan dogmáticos como sus adversarios, y no sólo dieron, por tanto, los mismos motivos para la refutación [...] sino en todas las cuestiones de la ciencia natural eran efectivamente más débiles, porque aquí su saber provenía de segunda mano, y este nuevo saber era realmente incompatible con las ideas obsoletas de la dogmática cristiana.⁸³

Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart [Historia del materialismo y crítica de su significado para el presente], de Lange, en la misma medida en la que se dirigía contra éste también se dirigía contra la metafísica, la filosofía sistemática y la cosmovisión cristiana—sí, su “superación del materialismo consistía precisamente en que le demostró que era una metafísica y la presentó como

algo imposible desde el punto de vista de la filosofía crítica” (Windelband)—.⁸⁴ Que declarara que pertenecía a la tradición kantiana sirvió para este doble fin, y por esta razón no es en primer lugar más que el “giro copernicano” lo que él hereda para sus opiniones filosóficas: “sólo la idea fundamental de Kant o, dicho más precisamente, el punto de partida de su pensamiento crítico” es “a lo que se ha de atribuir un significado que hace época y es válido para todas las edades”, “mientras que la ejecución completa de su sistema se distingue de la arquitectura conceptual, ligera como el viento, de la mayoría de los filósofos alemanes sólo por medio de una estructura algo más sólida”. Especialmente, “por lo que se refiere a las cuestiones del materialismo”, Kant es “mucho más importante a causa de las modificaciones conformes a la época que permite hacer su idea fundamental” “que a causa de la forma rígida de su sistema”.⁸⁵

Igual que los neoidealistas de la escuela de Fischer, también Lange recibió en primer lugar sólo una idea fundamental de la filosofía kantiana. Como ellos, él también la ve en que Kant “(ha trastocado) completamente con tacto y tino toda la experiencia, junto con todas las ciencias históricas y exactas, mediante la simple hipótesis de que nuestros conceptos no se rigen por los objetos sino los objetos por nuestros conceptos”.⁸⁶ Pero este “giro” no le sirve, como a los neoidealistas, para fundamentar de nuevo la autonomía de la filosofía por medio de la autonomía de la razón salvada por medio del a priori, sino él quiere solamente demostrar “que los objetos de la experiencia en general son sólo nuestros objetos, que toda la objetividad [...] no es precisamente la objetividad absoluta, sino sólo una objetividad para el ser humano y los demás seres organizados de manera semejante”.⁸⁷

Mientras que los neoidealistas malinterpretan el a priori como aquello “que no puedo separar conceptualmente del sujeto del conocimiento sin aniquilar al mismo tiempo a este sujeto mismo” (Liebmann),⁸⁸ Lange malinterpreta la “posibilidad que se postula” en la *Crítica de la razón pura* (B, XVI) de un conocimiento a priori del objeto de tal manera que en adelante el a priori significa las estructuras naturales de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento. Ésta es la razón por la cual Lange puede decir que Kant no conoce otro conocimiento que no sea sólo un “conocimiento empírico y estrictamente intelectual”, “el cual conduce a una cosmovisión completamente naturalista”.⁸⁹ Para él no se trata, como para Kant, de la determinación de los presupuestos del conocimiento a priori que, en su opinión, no puede haber en la filosofía kantiana en general, y que está habituado a designar como “imaginación”,⁹⁰ sino simplemente más bien de demostrar que el “aparato cognoscitivo” del ser humano acuña definitivamente la experiencia del mundo exterior. La participación del sujeto en el acto de la percepción, demostrada por la doctrina de las energías sensoriales específicas, ha elevado la “duda en la realidad del mundo fenoménico” a un precepto científico que metafísicos de viejo cuño y materialistas infringen por igual.⁹¹ La recepción de la crítica kantiana a la razón “teórica”,⁹² cuya estética trascendental ha sido cimentada científicamente por medio de la fisiología de los sentidos, sirve para rechazar todas las pretensiones—entendidas ontológicamente—a la objetividad científica, mientras que precisamente el esquema

kantiano de las categorías no le parece a Lange convincentemente deducido y traiciona al metafísico que sigue siendo Kant.⁹³ También aquí ya se deja notar cuán estrictamente han trazado varios “neokantianos” los límites del interés en Kant. En este punto, el neokantismo de Friedrich Albert Lange estaba también mucho más cerca de un naturalismo⁹⁴ que del neoidealismo de otros neokantianos: “Por lo que se refiere a la necesidad de las ideas, ha de discutirse con determinación en la misma medida en la que Kant la afirma. Sólo para la idea del alma, en cuanto sujeto unitario de la multiplicidad de las sensaciones, podría afirmarse la verosimilitud de tal necesidad. Pero de ninguna manera existe esta disposición natural para la idea de Dios, en la medida en la que se le opone al mundo un autor racional”.⁹⁵

No sólo las categorías y formas de la intuición se convierten bajo la mano de Lange en “disposiciones naturales”, también las ideas del yo, de Dios y de la inmortalidad deben fundarse sobre tales disposiciones naturales; de otra manera se les denegará la posibilidad de ser reducidas a disposiciones naturales y, por tanto, han de ser rechazadas.⁹⁶ En todo caso, la idea de Dios no está anclada en la naturaleza humana—pero sí, más bien, “la idea del alma en cuanto sujeto unitario para la multiplicidad de las sensaciones”—, se dice aquí como también en Liebmann y más tarde en muchos otros kantianos, aunque Liebmann adujo la prueba en cuanto evidencia y Lange por naturalización. También en este naturalismo sigue siendo obligatoria la unidad del sujeto, el núcleo de la constitución teórico-subjetiva de los fundamentos de la filosofía. Por el contrario, los puntos de vista relativos a la libertad de la voluntad son diferentes, pues en este punto, en oposición a todo el neokantismo posterior, Lange se declara determinista: “si se demuestra que la calidad de nuestras percepciones sensibles está condicionada completa y absolutamente por la constitución de nuestros órganos, entonces no se puede eliminar con el predicado ‘irrefutable pero absurdo’ la hipótesis de que incluso todo el contexto en el cual llevamos a cabo la percepción sensible, en una palabra, toda nuestra experiencia, está condicionado por una organización espiritual que no necesariamente nos lleva a experimentar de la manera en la que experimentamos o a pensar de la manera en la que pensamos, mientras que a otra organización pueden parecerle completamente diferentes los mismos objetos, y ningún ser finito puede representarse la cosa en sí”.⁹⁷ La problemática de la fundación de la filosofía se decide, por tanto, en el laboratorio de Helmholtz, pues la “organización psicofísica”⁹⁸ decide lo que se ha de conocer, pensar y querer.

En este aspecto, el punto de vista de Lange coincide completamente con el del materialismo contemporáneo, y su crítica a éste, por tanto, tampoco se conforma con el credo idealista: “Que el mundo de los fenómenos es un producto de nuestra representación”,⁹⁹ que era la tesis que le habían opuesto recientemente Fischer y Liebmann en la tradición de Schopenhauer, sino que su meta consiste en separar estrictamente unos de otros el mundo de la investigación exacta y el de las convicciones éticas, el mundo de la ciencia y el de las cosmovisiones. Aquí se adhiere realmente—y con pleno derecho—de una vez a Kant:

La razón, madre de la ideas, está orientada, en la opinión de Kant, al universo completo de todas las experiencias posibles, mientras que el intelecto se ocupa de lo particular. La razón no se satisface con ninguna serie de conocimientos mientras no capte la totalidad. La razón, pues, es sistemática como el intelecto, empírico. Las ideas del alma, del mundo y de Dios son sólo expresión de estas aspiraciones a la unidad, ínsitas en nuestra organización racional. Si les atribuimos una existencia objetiva exterior fuera de nosotros, entonces nos arrojamus al mar sin límites de los errores metafísicos. Pero, si las honramos como ideas nuestras, entonces cumplimos un requisito indemostrable de nuestra razón. Las ideas no sirven para ampliar nuestro conocimiento, pero sí para remover las afirmaciones del materialismo y, mediante esto, abrirle espacio a la filosofía moral que Kant consideraba la parte más importante de la filosofía. Lo que legitima a las ideas respecto del materialismo no es tanto su pretensión a una verdad superior, sea demostrada, sea revelada e indemostrable, sino precisamente lo contrario de esto: la renuncia plena, sin reservas, a toda validez teórica en el ámbito del conocimiento orientado al mundo exterior. Las ideas se distinguen de las quimeras en primer lugar porque no aparecen en un ser humano individual de manera pasajera, sino que están fundadas en la disposición natural del ser humano y porque tienen una utilidad que no les compete a las quimeras habituales. Así, la crítica no puede hacerles nada a las ideas, mientras que sí elimina toda metafísica dogmática y también, por tanto, todo materialismo dogmático.¹⁰⁰

En este texto están recapitulados y correlacionados todos los pensamientos fundamentales de la filosofía de Lange: *en primer lugar* está su apelación completamente legítima a la diferencia que hace Kant de razón e intelecto y a su traducción en los conceptos de cosmovisión (= metafísica = razón) y ciencia; esta distinción sirve, *en segundo lugar*, para “dejarle, con el materialismo, el camino despejado a una investigación empírica y exacta en todos los ámbitos”,¹⁰¹ pero, por otra, *en tercer lugar*, también para demostrar que la aspiración a la unidad, “ínsita en nuestra organización racional”, no está en todo caso en contradicción por principio con esa investigación exacta. Esta convicción se funda, *en cuarto lugar*, en la versión naturalista de la tesis de una “disposición natural del ser humano”, la cual aspira a la unidad, tesis mediante la cual no se rehabilita científicamente el concepto dogmático de idea, sino más bien, *en quinto lugar*, sólo se crea espacio para la filosofía moral. Pero ésta ha de “renunciar sin reservas a toda validez teórica”, como ya se ha dicho correctamente del materialismo; ello, no obstante, tiene, sin embargo, *en sexto lugar*, que ser admitida como “tesis del ideal”, en todo caso por su posibilidad, pues de esta manera se puede, *en séptimo lugar*, objetarle al materialismo “que el mundo es como nos parece en virtud de nuestros sentidos”.¹⁰² Esto, *en octavo lugar*, ha sido demostrado por la interpretación, de acuerdo con el método de la fisiología de los sentidos, primero de las formas de la intuición de Kant, luego, también, por la interpretación de las categorías y, finalmente, también por una posible reducción de las ideas a disposiciones naturales, de tal manera que, *en noveno lugar*, el materialismo no ha comprobado la injustificabilidad de las normas y máximas éticas e ideales sociales, sino solamente su fundamentación insuficiente. En sentido pragmático, en cuanto ideales extracientíficos, estas normas máximas e ideales son, *en décimo lugar*, demostrables en su valor como también comprobables histórica y antropológicamente como constantes de alcance y validez relativos. Así, pues, la crítica de Lange al materialismo tenía como objetivo sólo la salvación de la idea o de la imagen ética del mundo frente a la imagen mecanicista, determinista, del mundo y al rechazo de la pretensión de universalidad de las cosmovisiones, sin importar quién fuera su autor.

En todos y cada uno de estos diez puntos, era completa y absolutamente un pensador de problemas, sí, ni siquiera tenía un maestro de filosofía en el sentido propio del término; y lo esencial de su filosofía: tanto la crítica a la pretensión de universalidad de las cosmovisiones que son tanto el pensamiento materialista como el metafísico, como también la “tesis del ideal”, que se desarrollan a partir de dicha filosofía, no se pueden explicar relacionándolas con las líneas de una tradición dada de antemano, sino sólo a partir de su biografía y, así, de su relación con su época. “La aproximación adogmática a la realidad que tiene Lange—tanto a la realidad científica como también a la realidad de las antinomias de las cosmovisiones—” es “óptima herencia kantiana”,¹⁰³ en el sentido de que Lange se preocupó, ya desde los años en que estudiaba en Bonn en torno a 1848, de una formulación teórica de su tesis antidogmática y, al hacerlo, topó con “la prueba estricta kantiana de la indemostrabilidad teórica de las ideas”, en la que él sólo atisbó la “grandeza de Kant”.

No la adhesión a una u otra teoría filosófica, sino la situación de la polarización política a partir de 1848, y especialmente la presión que ésta ejercía con mayor fuerza a tomar un partido político, es directamente responsable de esta actitud escéptica: así, por ejemplo, rechaza, ya desde sus tiempos de estudiante, una crítica a la Asamblea Nacional porque establece “un criterio completamente injusto” al no tomar adecuadamente en cuenta “ni los tiempos ni las circunstancias”;¹⁰⁴ a un compañero le responde “*in theologicis*” que aún “no ha llegado en absoluto, propiamente hablando, a una opinión unitaria positiva”:

no habría escrito de esto con gusto porque incluso ante mí mismo me atrevo a pensar al respecto sólo con reserva y una especie de pudor sagrado, pero sin el menor escrúpulo verdadero [...] Para mí ya no se sostiene firmemente a sí misma la diferencia absoluta del cristianismo respecto de otras religiones. La conducta moralmente religiosa de los honestos ministros de las diferentes religiones [...] revela sólo diferencias relativas [...] Aun en el contenido de las ideas no hay una antinomia absoluta.¹⁰⁵

La misma actitud de ponderación se nota en una carta dirigida a sus padres el 29 de mayo de 1849, en la que escribe que “la falta de autonomía e independencia ciudadanas, que entre tanto se ha vuelto visible, es para él razón suficiente para no involucrarse activamente en la política”. Aún no se ha “resuelto” tan pronto “a cerrar las actas” y “afiliarse a un partido”.¹⁰⁶ Y esto no era sólo la precaución o la timidez de un estudiante, sino que también mucho después, todavía en su *Arbeiterfrage* [*La cuestión obrera*], mantiene esta misma actitud:

Quien en nuestra época promueva una cosa a causa de sus preponderantes buenos aspectos, ése es anotado como miembro del ejército, y de quien en cuanto ciudadano federal apoye un movimiento se supone que sigue en todos los pasos ulteriores a los líderes de ese movimiento, aun cuando las cosas de que se trataba se hayan vuelto completamente diferentes. Esta tendencia de la época tiene su justificación; sólo que no se negará, además, que también el pensamiento especulativo tiene todavía una cierta legitimidad.¹⁰⁷

Este escepticismo ante el compromiso de la cosmovisión tuvo su origen, evidentemente, también en una experiencia social inusitadamente rica, pues Lange, hijo de pastores o profesores, se movió toda su vida en círculos sociales muy diferentes: en el

círculo de los miembros de la escuela superior para maestros de escuela, en una familia de banqueros, en el círculo de las asociaciones de trabajadores, en el círculo de los comerciantes burócratas, y esto, además, también en Alemania y Suiza, de tal manera que quizá se pueda explicar precisamente a partir de aquí su “aproximación no dogmática a la realidad”. En todo caso, la “tesis del ideal”, entendida como “oposición [...] a la acción fijada de acuerdo con una cosmovisión”, oposición que se dirige contra las cosmovisiones que quieren “explicar a partir de una precomprensión fijada de antemano la totalidad completa de la vida, y también capturarla y transformarla mediante la acción”, justifica, como lo ha observado atinadamente Hans-Martin Sass, una diferencia de principio y una declarada “alternativa al neokantismo”. La “inserción tradicional de Friedrich Albert Lange en la historia de la filosofía”—concluye, por consiguiente, el mismo autor—es “completamente falsa en esa medida”: “Él no es un precursor o incluso un fundador del neokantismo, sino la alternativa al neokantismo, de cuya posición fundamental hace una crítica anticipada”.¹⁰⁸ Pero también la filosofía de Immanuel Kant contradice el pensamiento de las cosmovisiones y, de esta manera, comienza a imponerse la idea de que el neokantismo puede reclamarse de la tradición del autor de la *Crítica de la razón pura* con mucho menos derecho de lo que suele aceptarse generalmente. Si bien es cierto que incluso Cohen en su oración fúnebre en honor de Lange tachará este “error fundamental en el tratamiento de la cuestión ética” y, con ello, la actitud escéptica, hostil a las cosmovisiones, de la “tesis del ideal” de Lange,¹⁰⁹ *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo]* ha contribuido en los años setenta, después del boom neoidealista de los años 1860, más a la popularización de Kant que cualquier otro escrito: “Quien quiera reproducir en su imaginación los elementos esenciales del estado de ánimo fundamental a partir del cual se concebía entonces a Kant, entonces tiene que tomar en sus manos *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart [Historia del materialismo y crítica de su significado para el presente]* de Friedrich Albert Lange”, aún decía Wilhelm Windelband con conocimiento de causa.¹¹⁰ Pero éste también desconocía que los motivos del primer neokantismo indicaban ante todo tanto en dirección de un neoidealismo como en la de un naturalismo y positivismo.

2. EL DEBATE FISCHER-TRENDELENBURG

“Ahora bien, sólo en el concepto poseo el universo en cada momento, pero de ningún modo (en cuanto todo completo) en la intuición”, se lee en Kant en la sección sobre *Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen [Solución de la idea cosmológica de la totalidad de la composición de los fenómenos de un universo]*.¹¹¹ Si bien es posible concebir el concepto y la representación de un universo, éste, sin embargo, jamás puede estar presente empíricamente, y, por esta razón, este concepto, por lo que se refiere a su valor cognoscitivo, se ha de concebir o como “vacío” o como mera idea regulativa. También para Lange seguía firmemente en pie que la filosofía y la teoría del conocimiento no podrían proporcionar un principio universal que fuera apropiado para superar el hiato

entre experiencia y un concepto completo y absoluto de totalidad. También su comprensión fundamental de la filosofía consistía en que ésta, en cuanto crítica, ha de definir, por eso, los límites entre lo científico y lo que pertenece a la cosmovisión. En la medida en la que justamente él—y esto en el mejor sentido—era kantiano, podía apelar a la autoridad de Kant; y sólo un concepto demasiado estrecho de lo que es un “neokantiano” pretenderá separar al crítico Lange de su garante Kant. Evidentemente que a Lange le corresponde una posición especial en todo el neokantismo, y no precisamente tanto por su interpretación de Kant a partir de la fisiología de los sentidos, sino más bien porque, como ningún otro, llegó a Kant partiendo de los problemas de la actualidad y no, como lo hicieron posteriormente muchos neokantianos, partiendo de Kant a los problemas filosóficos. Su interés en Kant era todo menos un interés de naturaleza inmanentemente filosófica o absolutamente filológica, pues su filosofía social se esforzaba, igual que toda su comprensión de la ciencia, por establecer un equilibrio de intereses que había de buscarse siempre de nuevo; allá, entre trabajo asalariado y capital, necesidad humana y conocimiento científico; aquí, entre pragmática y pretensión de objetividad.

Comparado con esto, el debate Fischer-Trendelenburg parece haber sido ante todo apenas algo más que una disputa puramente académica, sí, exclusivamente intrafilosófica acerca de una interpretación “correcta” de Kant, pues se llevó a cabo en una forma que sólo un público educado filosóficamente podía seguir.¹¹² El hecho de que en ella la cuestión histórico-filológica de saber qué haya dicho y querido decir Kant no se distinguiera de aquella otra acerca de lo que uno *mismo* quería ver comprobado al apelar a la autoridad de Kant, reforzó todavía más aquella impresión de que aquí se trata de una disputa completamente infructuosa que no le interesaba para nada a la esfera extrafilosófica. Pero las cosas no eran así. Y esto no sólo porque precisamente en esta disputa lograra irrumpir con toda su fuerza la “actualidad de Kant”, sino más bien porque ahora, a finales de los años 1860, casi toda la filosofía de lengua alemana en su conjunto de repente se vio ocupada con la cuestión de saber cómo se ha de entender la “estética trascendental”: como teoría realista o idealista de la experiencia.

En *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas], Trendelenburg había rechazado, partiendo de la tesis de un paralelismo entre las formas del ser y las formas del pensar, la doctrina kantiana del espacio y el tiempo, porque Kant no habría explicado completamente las tres posibilidades de que el espacio y el tiempo sean o sólo subjetivos o sólo objetivos o también subjetivos y objetivos a la vez; y, especialmente, porque o no ha visto esta última posibilidad o, en todo caso, no ha demostrado su imposibilidad.¹¹³ Porque entendió la intención de Kant en el sentido de que éste haya querido explicar las formas de la intuición como algo exclusivamente subjetivo, Trendelenburg creía haber superado la filosofía kantiana por medio de su teorema de un “movimiento constructivo”, que confirma tanto la validez de las formas en lo subjetivo como también en lo objetivo. Contra esta tesis, pero sobre todo contra la afirmación de una “laguna” en la teoría de Kant, dirigió Kuno Fischer sus ataques en la segunda edición, aparecida en 1865, de *System der Logik und Metaphysik* [Sistema de lógica y metafísica],¹¹⁴ sobre lo cual

Trendelenburg, a su vez, y esta vez en un estudio especial,¹¹⁵ expuso en 1867 su opinión al respecto y afirmó que muchos pasajes de la exposición que hace Fischer de Kant “no concuerdan con Kant”. Fischer respondió a esto de una forma fuertemente polémica en la segunda edición de su obra sobre Kant (1869).¹¹⁶ Trendelenburg redactó finalmente un escrito igualmente polémico: *Kuno Fischer und sein Kant [Kuno Fischer y su Kant]* (1869),¹¹⁷ que Fischer a su vez enfrentó con un folleto que llevaba el título *Anti-Trendelenburg [Contra Trendelenburg]* (1870).¹¹⁸ De qué haya tratado esta disputa lo ha recapitulado Hermann Cohen en 1871 con estas claras preguntas: ¿ha comprobado Trendelenburg “que Kant habría dejado una laguna en sus pruebas a favor de la excluyente subjetividad de espacio y tiempo?” y “¿habría aceptado Kuno Fischer elementos no kantianos en su exposición de la doctrina kantiana?”¹¹⁹

Quien hoy se tome la molestia de leer unos 50 folletos, estudios y reseñas de este debate,¹²⁰ hace bien o en separar, siguiendo a Cohen, las preguntas objetivas puras y en descartar toda la retórica personal, impregnada de las diversas orientaciones filosóficas, o en enfrentar el problema—que es lo que aquí debe suceder—de qué pudo haber intervenido propiamente para que estas cuestiones se resolvieran de esta o aquella manera. Lo “no kantiano” en la exposición que hace Fischer de Kant habría podido expresarse también en una reseña más detallada. Pero los motivos, sin embargo, eran más profundos de lo que hacen suponer las preguntas de Cohen y las respuestas que les dio; en todo caso, por única vez, Trendelenburg ha denominado explícitamente el estatus de estas cuestiones disputadas:

Porque nuestra filosofía alemana actual parte de Kant y de buena gana regresa a él—y a esto habían contribuido no accidentalmente sus propias *Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas]*—,¹²¹ pues todo el que se entrega a los estudios filosóficos suele, en primer lugar, reflexionar y entenderse con Kant: por esto, esta cuestión es de la mayor importancia no sólo para la historia de la filosofía sino también para los estudios filosóficos del presente. En esta cuestión se dividen dos caminos. Si Kant ha demostrado rigurosamente la subjetividad excluyente del espacio y el tiempo, entonces el camino conduce al idealismo (trascendental); pero si no lo ha demostrado y ha dejado en sus pruebas abierta la posibilidad de que la representación del espacio y el tiempo tenga validez también para las cosas que están fuera de nosotros, entonces el camino está libre para consolidar lo ideal en lo real.¹²²

Lo que exterior y también retrospectivamente considerado da, en primer lugar, sólo la impresión de una guerrilla filológico-hermenéutica, contenía—por lo menos a los ojos de Trendelenburg—la decisión entre dos orientaciones, fundamentalmente diferentes, de la filosofía, que ahora, cuando toda la filosofía trata siempre de entenderse con Kant, parecen provenir directamente de la interpretación de Kant. La intención de Trendelenburg de “consolidar lo ideal en lo real” coincide en esto con aquella de Cohen, su alumno,¹²³ quien en este respecto sigue siendo todavía hoy, hasta donde yo sé, un desconocido, quien, en su crítica a Lange, creía poder poner la “tesis del ideal” en una “conexión, demostrable de manera críticamente más estricta, con el mundo de la realidad y los principios de la experiencia”.¹²⁴ Y hasta la crítica a Kant y Fischer que hace Trendelenburg y la crítica a Lange que hace Cohen concuerdan en esta tendencia de querer justificar científicamente la coherencia de lo ideal y lo real para contrarrestar con

ello el idealismo puramente trascendental, en el sentido de Fischer, como también la renuncia, entendida agnósticamente, a una justificación científica de la cosmovisión en el sentido de Lange. Que ambos partidos, Trendelenburg y Cohen, por una parte, como Fischer y Lange, por otra, no se distingan, en lo que atañe al hecho de que posibles formas del ser no pueden justificar las del pensamiento, los unió a todos como críticos del materialismo. Pero, por otra parte, quedó también de manifiesto que la posición “subjetiva”, y en este sentido “escéptica”, de Fischer, como también la de Lange, fueron consideradas insuficientes a causa de la deficiente legitimación de lo ideal. Y así, pues, se perfila en este punto, con motivo del debate Fischer-Trendelenburg, una división del movimiento en dos orientaciones en principio diferentes, la más antigua de las cuales está en la tradición de Fichte, Schopenhauer y Fischer, y la más reciente está representada por la escuela de Trendelenburg, la cual se prolonga parcialmente en el cientismo de Cohen pero, parcialmente también, en el neokantismo realista de Riehl y Paulsen. Como en Berlín-Charlottenburg hay dos calles paralelas, una llamada calle Kuno Fischer y otra calle Trendelenburg, que conducen a la nueva calle Kant, así también los caminos conducen hacia el neokantismo o a través de la escuela de Fischer o a través de la de Trendelenburg. La arístiada de ambos gigantes consiguió, además, que cada nueva interpretación de Kant se obligara, en primer lugar, a sumarse necesariamente a una u otra orientación.

Sin embargo, el debate no había sido desde un principio un debate acerca del sentido de la “Estética trascendental”, y hasta el año de 1867 fue conducido—hasta que apareció el ensayo de Trendelenburg *Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjektivität des Raumes und der Zeit [Sobre una omisión en la prueba kantiana de la subjetividad excluyente del espacio y del tiempo]*—sólo en notas al pie, alusiones y anotaciones esparcidas aquí y allá en las obras de los adversarios.¹²⁵ Los adversarios, exasperados también en el terreno de lo personal, habían sostenido incluso una correspondencia,¹²⁶ y Trendelenburg, cuando Fischer se quería habilitar en 1856 en la Universidad de Berlín, había intervenido fuertemente a su favor.¹²⁷ Hasta esta época hay que remontarse para conocer los verdaderos motivos y pretextos que ocasionaron este debate sostenido supuestamente sólo acerca de la interpretación de Kant. En una carta aún no publicada de Trendelenburg a Fischer del 3 de febrero de 1866, la penúltima que ambos intercambiaron, se dice:

Desde que leí de principio a fin, muy respetable señor Consejero Real Secreto, su nueva edición del *Sistema de la lógica y la metafísica*, quiero allanar con algunas palabras lo que por mi parte haya alterado en su sensibilidad. Nos encontramos uno al otro amigablemente en la vida y no quisiera haber ocasionado o ser la ocasión de que en la ciencia termináramos en otro estado de ánimo. En el curso de la segunda edición de las *Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas]* llegué al punto en que tuve que tocar la forma poshegeliana de la lógica hegeliana, necesariamente a criticar también su *Sistema de lógica y metafísica*, y una de las expresiones del mismo me dio un derecho especial a hacerlo. Yo quería interpretar bien el orden de las ideas, pero insistiendo, al hacerlo, en la cosa y manteniendo, sin embargo, el estilo de expresión. Porque esperaba que se transparentara esta intención, creía que podía enviarle, como signo de mi invariable estima personal, algunas pequeñeces literarias. Quizá me equivoqué. Usted toma, como puedo verlo ahora, como algo personal lo que había dicho acerca de la exposición del pensamiento y concepto de su lógica. De aquella

redacción, en cuya primera edición el pensamiento se habla a sí mismo, yo soy el ser, yo soy el no-ser, etc., usé la expresión de un afecto de la certeza sin verdad. Si usted creía que tenía que concebir la expresión de otra manera, ello me causa pena, y es lo que yo quería decirle en estas líneas. Yo antepongo extensa y literalmente todo el pasaje tomado de su lógica, y el lector sabe, por tanto, en qué contexto dije y pensé las palabras que escribí.¹²⁸

De la cita de esta carta se puede deducir, de una manera más clara de lo que consta en los escritos de los adversarios, que el peso de este debate se desplazó sólo a finales de la década de 1860 para plantear el problema de cómo se haya de interpretar a Kant y que la controversia filosófica originaria, que era más cuestión de principios, se ocultó cada vez más, de tal manera que el interés de Trendelenburg de continuar su crítica del hegelianismo, pudo caer en el olvido.¹²⁹ Era la expresión citada en la carta de un “afecto de la certeza sin verdad”, con la que Trendelenburg atacó el llamado de Fischer a verificar junto con él las supuestas evidencias en la justificación de su lógica, la misma con la que mucho tiempo antes ya había criticado también la lógica hegeliana a causa del pensamiento puro. En la segunda edición de *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*] decía Trendelenburg de este inicio de la lógica en Fischer: “Para empezar, es temerario caracterizar el pensamiento puro, producido por la abstracción de todo contenido, es decir, el pensamiento vacío, como lleno de la esencia de las cosas. Esta temeridad, en todo caso, es una contradicción inmanente, pero no del concepto sino de la cabeza que concibe”.¹³⁰ “El *pathos* del pensamiento que se asombra a sí mismo, puesto que se dice a sí mismo yo soy, yo soy el ser, yo soy el ser que no es, yo soy el devenir, es el afecto de una certeza sin verdad.”¹³¹

Ciertamente eran palabras completamente duras las que pronunció Trendelenburg contra la hipótesis de Fischer: la coverificación de lo evidente; pero que él aniquilara con tan buenas razones lo que su contrincante sostenía como simple y llanamente evidente y cierto, no hizo sino introducir el encono en este debate:

Además es temerario deducir el ser puro de la proposición que ilumina todo el pensamiento: el pensamiento es, y hacer pasar su monólogo solitario, yo soy, como la explicación orgullosa pronunciada en el mundo: yo soy el ser. La proposición: el pensamiento es, no contiene un ser puro, sino el ser del pensamiento en acto, y nada más; y del autoconocimiento: yo soy, a la afirmación del mundo: yo soy el ser, hay sólo un salto, del objeto al sujeto, que se da con una proposición. “Así explica el pensamiento en su origen: yo soy el ser, y lo que el pensamiento dice de sí mismo es al mismo tiempo concepto del mundo, es decir, la explicación del orden cósmico.” En estas palabras ¿está resuelto o destrozado el difícilísimo problema que otrora ocupara la época kantiana? Es temerario querer conquistar con una maniobra tan fácil todo el idealismo completo, toda la cosmovisión completa.¹³²

¿Acaso estaba justificado este comienzo de la lógica en el sentido de Hegel, en el de Fichte o también en el de Kant, como Fischer parecía creer? En cuanto pregunta, tiene sólo una importancia secundaria comparada con la pregunta a cuáles modificaciones estuvo expuesto el pensamiento puro, de tal manera que casi no se puede distinguir lo que Fischer tomó de Kant, lo que tomó de Fichte y lo que finalmente tomó de Hegel.¹³³ En su *System der Logik und Metaphysik...* [*Sistema de lógica y metafísica...*], en la segunda edición de 1865, Fischer explica que el “pensamiento puro” de ninguna manera

se volvió “típico” a causa de Hegel, sino más bien a causa de Kant, “quien en sus investigaciones analíticas perseguía en todas sus partes como fin exponer puramente las actividades de la razón: por esto, *Crítica de la razón pura*; por esto, en la *Estética trascendental*, las intuiciones puras; en la *Analítica trascendental*, el pensamiento puro, el entendimiento puro, las categorías puras; la voluntad pura, en la *Crítica de la razón práctica*”.¹³⁴ Etcétera, etcétera. Parece que a Kuno Fischer jamás se le ocurrió la idea de que posiblemente su *System der reinen Vernunft [Sistema de la razón pura]*, proyectado ilegítimamente en la filosofía kantiana, pudiera estar más lejos de la idea fundamental de la *Crítica de la razón pura* de lo que lo hicieron incluso *Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas]*, pues liquida al “teórico del conocimiento”¹³⁵ y “semikantiano”¹³⁶ Trendelenburg al decir que: “Lo que se haya de objetar al pensamiento puro en cuanto tal, uno lo haría mejor y más razonadamente con Kant que con Hegel. Esto por lo que se refiere a la rectificación efectiva”.¹³⁷

La posibilidad de un pensamiento puro de ninguna manera ha de ser vista como de alguna forma problemática y, por tanto, está completamente injustificado el temor de que con esto se le haya de atribuir al espíritu humano una potencia que no le corresponda. En cierto aspecto, tal posibilidad se ha de juzgar efectivamente—en todo caso de acuerdo con el modo en el cual Fischer describe en este pasaje la “pureza” del pensamiento—, pues aquí no se habla de las formas puras sino sólo de que todo acto de abstracción de un dato empírico conduce a una tal pureza y, por eso, es una completa incoherencia que uno se oponga a tales hechos simples: pues el pensamiento es ciertamente una condición “necesaria” de la intuición y de ninguna manera, como pretende Trendelenburg, la intuición una condición del pensamiento,¹³⁸ de tal manera que, desde este lado, no era posible entendimiento alguno. Fischer insistía en una autonomía del pensamiento, que Trendelenburg disputa, para ilustrar la coherencia del pensamiento y el ser.

Éste era el estado de las disputas *antes de que* Trendelenburg le escribiera a Fischer en 1866 la carta citada anteriormente. Casi exactamente un año después, siguió una última carta que Trendelenburg adjuntó al envío de su ensayo *Ueber eine Lücke... [Sobre una omisión...]*, en la cual se dice que en este ensayo “las ideas deberían ser efectivamente el blanco de las ideas”.¹³⁹

Efectivamente, sin embargo, es ahora cuando empieza propiamente la polémica y el debate se desplaza cada vez más de lo más general acerca de la prueba de la evidencia del a priori a lo más especial acerca de la correcta interpretación de Kant. El ensayo de Trendelenburg representa a la vez en este debate un clímax de toda la controversia, pues poco después las invectivas de todo tipo, las meras repeticiones y la mucha retórica permiten que el debate se pierda cada vez más en trivialidades. Pero este ensayo es clímax sobre todo porque Trendelenburg no sólo critica a Kant y a su intérprete Fischer, sino al mismo tiempo también al nuevo idealismo kantianizante: “Cuando el lenguaje coloca el rojo, que es una impresión de los sentidos, en el lenguaje, y llama rojo al objeto, entonces la fisiología más reciente aspira con sus descubrimientos de los fenómenos faciales puramente subjetivos a colocar el color sólo en el ojo como una

energía propia del mismo; subjetiviza y deja sólo una causalidad extrínseca”,¹⁴⁰ de tal manera que incluso los conceptos fundamentales de todas las ciencias naturales en su conjunto parecían estar anclados sólo en las facultades del sujeto. Precisamente por estas consecuencias no es, por tanto, sino muy comprensible por qué la cuestión de la prueba de la subjetividad excluyente de las formas de la intuición preocupaba más que cualquier otra cuestión a los contemporáneos, cuando de lo que se trata es de saber si las ciencias están en posibilidad de conocer algo sobre el mundo de las cosas o sólo algo sobre el mundo de los fenómenos.¹⁴¹ Pero se ha de discutir absolutamente que este “escepticismo idealista”¹⁴² y este nuevo subjetivismo de los idealistas jóvenes pudiera reclamarse simplemente de las pruebas de Kant, como lo afirmó sobre todo Kuno Fischer.¹⁴³

La cuestión de si una *cosa* es así o la cuestión de si *Kant* ha demostrado algo con seguridad—o de si quizás él mismo sólo pretendía haber demostrado—cruzó por este debate como un remolino constante: el interés de la reconstrucción de los teoremas kantianos en vista de una posible actualización y eventual refundación científica (fisiología de los sentidos) se vio confrontado con las temibles consecuencias escépticas. Kant se volvió ahora un contemporáneo absoluto, porque sus intenciones y la coherencia interna de sus teoremas fueron acomodadas según se necesitara. No se convirtió en el problema la consistencia de la interpretación de la estética trascendental hecha a partir de la fisiología de los sentidos, sino que las consecuencias de tal interpretación fueron imputadas a Kant. Pero tampoco Fischer argumenta en contra de la ecuación, siempre supuesta por Trendelenburg, de Kant, Fichte, Schopenhauer y el neoidealismo (= subjetivismo = escepticismo),¹⁴⁴ sino, en lugar de ello, se indigna, como Trendelenburg puede postular en general “una cita” de este “amanecer de la filosofía kantiana”, de que Kant hubiera demostrado la realidad empírica de las formas de la intuición y de que, por el contrario, hubiera rechazado la realidad trascendental. “Igualmente se podría decir: ¡Demuestra con una cita que Kant ha vivido! En toda la doctrina kantiana, en la medida en que es crítica, no pude encontrar una única proposición, a ella característica, que sería posible si Kant no hubiera demostrado la idealidad trascendental y la realidad empírica (subjetividad y objetividad) del espacio y del tiempo, y cuya realidad trascendental no hubiera refutado.”¹⁴⁵

Con esto, Fischer había respondido ciertamente con fórmulas kantianas, pero esto no garantizaba cabalmente de manera automática que él mismo—o su interlocutor—realmente hubieran asociado con ellas lo correcto y que estas formulaciones hubieran respondido adecuadamente la cuestión suscitada por Trendelenburg. Es decir, Fischer entendió la cuestión de Trendelenburg, tan poco como le fue posible, como para interpretar a Kant, de tal manera que Fischer entendiera a Trendelenburg y, así, también a Kant. Pero no podía hacerlo porque él mismo no entendió correctamente a Kant, quien habría tenido que responder a Trendelenburg por ejemplo de la siguiente manera: en la medida en la que la *Crítica* pregunta por las condiciones de posibilidad de los fenómenos, encuentra el espacio y el tiempo, los cuales evidentemente tienen derecho a querer tener validez sólo como presupuestos de aquello que los presupone, es decir, sólo

como presupuestos de los fenómenos. Por esta razón, por ejemplo, designamos al espacio, en cuanto un presupuesto tal, como “subjetivo” para expresar que se trata de un presupuesto aportado por el sujeto en el acto de conocer.¹⁴⁶ Así, pues, cuando se habla de “espacio” en este sentido, siempre se ha de pensar al mismo tiempo que hay sujetos que miran y que el espacio designa una “condición de posibilidad de los fenómenos”, pero que, en cuanto no se hable de fenómenos, es decir, de que no se mira, ni de “cosas en sí”, entonces sería necesario un concepto de espacio completamente diferente: uno que no denote un presupuesto del sujeto que mira sino un concepto que se encuentra completamente indiferente ante la posibilidad de una intuición: “Afirmamos, pues, la realidad empírica del espacio (respecto de toda posible experiencia externa), aunque es verdad que aceptamos la idealidad trascendental del mismo, es decir, que es nada, en cuanto omitimos la condición de posibilidad de toda experiencia, y lo aceptamos como algo que está a la base de las cosas en sí”.¹⁴⁷ Nuestro concepto de espacio, según Kant, ya implica con esto que sólo se trata de las funciones del sujeto, pero no de algo objetivo que le sea inaccesible. Sólo podemos acertar a hacer hipótesis sobre si el espacio es también una forma de ser.¹⁴⁸

Así, o en todo caso de manera semejante, habría sido necesario responderle a Trendelenburg; pero Fischer no podía responder de esta manera, porque para él mismo la forma de la intuición de espacio y tiempo no eran “condiciones de la posibilidad de experiencia”, sino “intuiciones sin objeto dado”, formas de una pura “razón intuitiva”. Espacio y tiempo no representaban presupuestos necesarios de los fenómenos y, así, de la experiencia, sino formas de la razón, originarias y autónomas respecto de cualquier experiencia posible, formas de la razón cuya fundamentación se encomendaba a una mera vivencia de la evidencia.¹⁴⁹ Y el sentido sistemático que habían tenido las formas de la intuición en vista de la restricción del concepto de conocimiento a la experiencia posible y en vistas de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, tampoco entra más en cuestión en Fischer, pues estas formas de la razón no deberían justificar otra cosa sino el hecho de que en principio no se pueden conocer las “cosas en sí”, la “materia”. En su *Anti-Trendelenburg [Contra Trendelenburg]* afirma: “Yo digo en el sentido de Kant: si el espacio y el tiempo fueran algo real en sí, entonces de ello podría sacarse la consecuencia de la imposibilidad de las matemáticas. La matemática, en cuanto conocimiento general y necesario, es, según Kant, sólo posible a condición de que el espacio y el tiempo sean intuiciones puras o simples”.¹⁵⁰

Mientras que la concepción kantiana de las formas de la intuición contiene los presupuestos de la matemática pura y no dice lo más mínimo acerca de si algo espacial o temporal les corresponda efectivamente a las cosas en sí, Fischer convierte en *conditio sine qua non* que estas formas de la intuición no pudieran en cuanto tales referirse en principio a lo objetivo. La tendencia de este neoidealismo no sólo golpea aquel sentido crítico de la filosofía kantiana, sino que también contribuye relevantemente a la desorientación general de la opinión sobre las cosas y a la de la opinión sobre el Kant concebido correctamente, como lo deja ver con toda claridad la siguiente cita tomada de

Fischer:

Lo que las *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*] llaman objeto, en Kant es cosa en sí o “realidad trascendental”. Y ahora se le reprocha que haya negado pero no refutado la objetividad del espacio y tiempo en este sentido; que no haya “robado con ninguna palabra” su imposibilidad y “apenas haya pensado en la posibilidad de que espacio y tiempo sean ambas cosas”, subjetivos en su sentido y objetivos en el sentido de las *Logische Untersuchungen* [*Investigaciones lógicas*]. Ésta es “la omisión” que llenan las *Investigaciones lógicas*. Una afirmación tal deja completamente fuera de consideración el estado de la cuestión de la doctrina kantiana. Esas pruebas son dadas directa e indirectamente: directamente, a partir del hecho de la matemática pura; indirectamente, a partir de las antinomias cosmológicas, a partir de la facultad de la libertad, que sería imposible si el tiempo fuera en sí algo real.¹⁵¹

Porque Fischer considera las formas como formas de una razón pura, por eso no conoce ni su posición respecto de los “fenómenos” kantianos ni entiende la diferencia en principio del concepto trendelenburgiano de objeto y de la cosa en sí kantiana. La relación sujeto-objeto mediada por el movimiento constructivo de Trendelenburg resolvió el problema de la validez de los conceptos formales mediante un paralelismo, y Trendelenburg simplemente planteó sólo la pregunta de cómo querrían Kant—y con él Fischer—llevar a cabo el salto de una subjetividad pura de las formas cognoscitivas a un conocimiento de lo efectivamente real—una cuestión en la que no entró Fischer—. Para él no se trataba del problema de la posibilidad del conocimiento de la realidad efectiva, sino meramente de la demostración de la autonomía de la razón: la misma matemática pura que Kant aduce continuamente como espléndido y seductor ejemplo de un conocimiento puramente racional, Fischer la usa para justificar la tesis de que el conocimiento filosófico se basa en la matemática pura—sí, incluso la “idea” kantiana de libertad se convierte ahora en una prueba indirecta del idealismo tendencioso de Fischer—. Kant respondió a lo último con la doctrina de las antinomias, a lo primero—al uso “dogmático” que Fischer hace de ella—con las palabras “que no concuerda con la naturaleza de la filosofía, especialmente en la esfera de la razón pura, adoptar una postura dogmática y cubrirse con los títulos e insignias de las matemáticas a cuyo orden no pertenece”.¹⁵²

Pero con las “insignias y los títulos de la matemática” debía engalanarse más tarde una orientación del neokantismo cuyo absolutamente primer escrito se enlazaba directamente con este debate: el artículo de Hermann Cohen “Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer” [“Para la controversia entre Trendelenburg y Kuno Fischer”]. Este artículo, a decir verdad, no ha “cerrado” o “puesto un punto final” a este debate,¹⁵³ como se ha afirmado evidentemente para enfatizar su valor especial, pues dicho artículo no habría tenido necesidad de ello porque Trendelenburg mismo, a causa de los groseros ataques personales que Fischer había lanzado contra él, anunció ya en 1877 que él permanecería callado en adelante,¹⁵⁴ pero a dicho artículo corresponde una importancia especial por el hecho de que con él hizo su aparición por vez primera una nueva interpretación de la filosofía kantiana. Contiene un primer boceto del retrato de Kant que haría la escuela de Marburgo y, como se habrá de mostrar, esta especial interpretación de Kant hecha por la escuela de Marburgo respondía en no poca medida

las preguntas que precisamente este debate había dejado sin responder. Y precisamente el escrito de Cohen *Kants Theorie der Erfahrung [Teoría kantiana de la experiencia]*,¹⁵⁵ que aparece en ese mismo año, parece, en opinión de un crítico, “ser el resultado directo del debate Fischer-Trendelenburg”.¹⁵⁶

En este asunto, la respuesta a la primera pregunta principal citada anteriormente, acerca de si Trendelenburg había demostrado la omisión en la prueba de Kant de la subjetividad excluyente de espacio y tiempo, cayó en suerte a la obra, mientras que la discusión de las opiniones de ambos adversarios constituía el objeto del artículo. Sobre todo, la “cuestión paralela”, formulada por Cohen, acerca de si Kuno Fischer había demostrado “que la omisión afirmada por Trendelenburg [...] no existe”,¹⁵⁷ lo ocupa primero a él, y aquí Cohen obtuvo como resultado, que difícilmente se puede negar, que tal cosa no se logró.¹⁵⁸ El neokantismo de Cohen entra así a formar parte de una manera sorprendente no de los seguidores de Fischer, el mediador de Kant, sino más bien de los seguidores del realista-ideal Trendelenburg, cuyas preguntas y objeciones fueron formuladas correctamente en principio, mientras que a aquel subjetivismo de Fischer tiene que censurársele en cada detalle una defectuosa exposición de Kant.¹⁵⁹ Todo lo personal del debate es considerado por él como arreglado¹⁶⁰ por la *Apología* que de Trendelenburg¹⁶¹ hace Bratuscheck y recalca que la “cuestión del significado y del valor de la doctrina kantiana del espacio y tiempo [...] puede ser válida como otra expresión de la cuestión de los principios del conocimiento”.¹⁶² Esta cuestión, y con ello también esta controversia—como ya lo había constatado anteriormente Trendelenburg—, tiene la importancia de marcar un “parteaguas” de las orientaciones filosóficas.¹⁶³

Igual que a Trendelenburg, a Cohen le interesa la salvación de lo objetivo, el encuentro de un concepto de verdad que contenga la función del sujeto puesta de relieve por Fischer de un modo unilateral a partir de la filosofía kantiana, pero al mismo tiempo, superando esta mera subjetividad de lo a priori, también contenga necesariamente un criterio y un proceso que demuestre la “validez objetiva” de las formas de la intuición y de los conceptos. De aquí la reserva con Trendelenburg, cuyos conceptos de objetividad y subjetividad Cohen honestamente se preocupa de explicar: “Kant ha demostrado—argumenta Trendelenburg—, que espacio y tiempo son intuiciones a priori y, por tanto, puramente subjetivas”. Puramente objetivo es según Trendelenburg exactamente sólo aquello “que sólo tiene su fundamento en las cosas y se obtiene de ellas mediante la experiencia”.¹⁶⁴ Así, pues, si Kant ha demostrado en este sentido “que espacio y tiempo son intuiciones a priori”, entonces con esto ha “demostrado la pura subjetividad de las mismas y, de esta manera, excluido la pura objetividad de acuerdo con la cual las intuiciones se obtendrían de las cosas mediante experiencia”. En esto consiste el mérito de la “estética trascendental”: que, por una parte, espacio y tiempo son refutados como intuiciones puramente subjetivas; por otra, “que es refutada su posible realidad como una realidad fundada en las cosas, es decir, su pura objetividad”.¹⁶⁵ En la medida en que Trendelenburg entiende la subjetividad no como “excluyente” sino sólo como “pura”¹⁶⁶ se le abre “otro concepto de lo objetivo”.¹⁶⁷ Su alumno prosigue:

Hasta ahora pensábamos sólo en lo puramente objetivo que tiene su fundamento sólo en las cosas y cuyo conocimiento nosotros podemos obtener sólo empíricamente. Esto puramente objetivo se mostró como imposible después que Kant había mostrado la intuición pura, a priori, es decir, anterior a toda experiencia, en el espacio y el tiempo. Pero si esta pura subjetividad del espacio y el tiempo no puede significar que éstos sean reales sólo y exclusivamente en nosotros, y que, por el contrario, no pueden ser válidas como algo externo a nosotros, entonces esta diferencia pone al mismo tiempo la posibilidad de que algo sea real fuera de nuestra subjetividad, de que haya algo objetivo que no sea dependiente de nuestra subjetividad. Esta objetividad no es una objetividad pura, pues es posible tener una intuición a priori de ella.¹⁶⁸

En esto consiste lo nuevo de este concepto de lo objetivo: que no excluye, como sí lo hace lo puramente objetivo entendido empíricamente, todo conocimiento a priori, sino que en cuanto “mera objetividad”, como dice Cohen,¹⁶⁹ une la aprioridad y la objetividad. “La mera objetividad trendelenburguiana pone a salvo un fundamento y un suelo al que se puede referir la intuición a priori; ofrece una objetividad que protege las cosas de caer en el abismo de los fenómenos; quiere proteger la cosmovisión de que se ‘evapore’ en el idealismo trascendental.”¹⁷⁰

Porque Trendelenburg ha confrontado esta “nueva especie de objetividad”, que por lo que se refiere a las formas de la intuición significa que éstas son “necesarias para la representación, reales en las cosas”,¹⁷¹ y de ninguna manera aquella “objetividad pura” de la teoría kantiana supuesta por Fischer, por eso está claro que Fischer no entendió en absoluto a Trendelenburg.¹⁷² Él no pudo absolutamente haberlo entendido porque su propio idealismo de las “formas puras de la razón” degradó aquellas formas de la intuición a formas “solamente” subjetivas.¹⁷³ En su obra *Kants Theorie der Erfahrung [Teoría kantiana de la experiencia]*, que aparece simultáneamente, Cohen concede la razón a la opinión de Trendelenburg, según la cual “espacio y tiempo son algo solamente subjetivo”: “Este ‘sólo’ excluyente no está justificado. ¡Muy bien! No sólo no aparece en ninguna parte [en Kant, KCK] la idea contra lo objetivo no objetado, sino que en esta frase no está puesta la razón completa misma”.¹⁷⁴ Que espacio y tiempo sean para Trendelenburg “algo subjetivo y a priori” no significa una decisión sobre su “subjetividad excluyente”, pues sólo una comprensión correcta del concepto de a priori puede decidir esta pregunta.¹⁷⁵ Cohen ha tratado el espacio y el tiempo de una manera penetrante en la obra mencionada y en ella ha dado una respuesta a la pregunta relativa a aquella nueva especie de objetividad, tal como Trendelenburg la había sostenido contra el idealismo subjetivo de Fischer: “Lo subjetivo trascendental significa, por una parte, lo objetivo completo y, al mismo tiempo, no menos lo subjetivo excluyente postulado; pues no existe ninguna objetividad más alta, más segura, que la aprioridad de la intuición conocida en la estructura formal de la sensibilidad subjetiva. Con ella sola construye el geómetra el triángulo con el que el físico mide la naturaleza; de ella aprendemos “que nosotros sólo conocemos el a priori de las cosas que nosotros mismos hemos puesto en ellas”. Sólo es objetivo aquello que la subjetividad a priori “produce”, construye.”¹⁷⁶

El axioma de todo el neokantismo de Marburgo: que los objetos no estarían “dados”, sino serían “producidos” o “construidos”¹⁷⁷ por la subjetividad a priori, descansaba en una interpretación de Kant que quería sacar la conclusión de la “omisión” afirmada por

Trendelenburg en las pruebas kantianas, pero que, al hacerlo, no quería caer en el otro extremo de un idealismo subjetivo. Fischer permitió incluso que las “formas de la razón” produzcan sus representaciones; Trendelenburg aportó el rechazo de la negación escéptica de la objetividad—a partir de *ambos* desarrolló Cohen su teorema de la “producción del objeto”—. Por esta razón, este teorema no ha de legitimarse sólo, como generalmente se afirma, por la *Crítica de la razón pura*, sino ha de ser interpretado más bien como *resultado* del debate Fischer-Trendelenburg. El nuevo concepto del término objetividad descubierto por Cohen en Trendelenburg fue formulado cabalmente por la escuela de Marburgo, sin que nadie se acordara de su origen. Que en esto y también en otra serie de otros puntos Cohen deba ser visto como alumno de Trendelenburg no puede ciertamente reconocerse cuando se acepta¹⁷⁸ acríticamente la afirmación de la escuela de Marburgo de que ella ha reconstruido al Kant genuino, al Kant histórico, y cuando sólo se reconoce a Kant como origen de todos los teoremas, y no a los efectivamente verdaderos maestros de Cohen. Que ya en 1840 haya sido dicho por Trendelenburg que la lógica tiene que regirse por las ciencias, porque de otra manera no tiene meta ni objeto determinado, y que de esta manera era postulada por vez primera una “teoría de la ciencia” congruente con su cometido debería hacer más fácil la idea de que Cohen, padre del cientismo neokantiano, efectivamente ha aprendido de Trendelenburg mucho más de lo que hasta ahora se ha visto.¹⁷⁹ Por lo menos Cohen no era sólo un “discípulo de Kant”, sino que daba respuestas a problemas altamente actuales, como se verá en la siguiente sección.

3. CRÍTICA COHENIANA DE LA EXPERIENCIA Y LA COSMOVISIÓN QUE LE SIRVE DE PREMISA

La principal dificultad de la interpretación que Cohen hace de Kant¹⁸⁰ consiste, por una parte, en que ciertamente se trata de tener la máxima *cercanía* a Kant usando sus términos y haciendo citas demasiado extensas de él; pero, por otra, en que se produce la máxima distancia imaginable de él porque, 1) quería haber sacado de la *Crítica de la razón pura* lo contrario de ella, una “crítica de la experiencia”; por lo cual, 2) respecto de la *Crítica de la razón pura*, adopta y tenía que adoptar una argumentación completamente autónoma. En esto, 3) seleccionó sus citas únicamente por el valor de uso que tenían para su propia teoría, sin tener absolutamente en cuenta el respectivo valor estratégico que tenían en la *Crítica de la razón pura*. 4) Emplea estas citas, e incluso nuevas frases parciales, sin tomar en cuenta su función originaria, argumentativa, como dogmas y productos completamente objetivos, autónomos, que reclaman para sí una identidad terminológica y semántica en su obra y en la de Kant.¹⁸¹ Esta identificación (aquí = actualización de Kant), que en todo caso le estaría permitida a una interpretación puramente inmanente, sirve en Cohen para los fines de la crítica al empirismo, positivismo y materialismo, en la cual en cierta medida se apela a las proposiciones de la *Crítica de la razón pura* como refutación de Mill, Comte o también de Büchner, Vogt y Moleschott. Para este fin sirve en primera línea la “interpretación” completa, la cual muestra al respecto nada menos que el esfuerzo por entender históricamente a Kant.¹⁸²

Sin embargo, visto desde el punto de vista del apriorismo,¹⁸³ este procedimiento es completamente *legítimo*: en todo caso, lo a priori, en cuanto tal, está sometido, después de haber sido descubierto, a una presentación y argumentación mejor o peor. Por el contrario, su sentido sustancial y su contenido de verdad son válidos como criterio permanente frente a todas las posiciones positivas e históricas, de cuya formulación especial, por tanto, siempre se puede prescindir completamente. Precisamente en este modo procede Cohen “objetivamente”. Pero, subjetivamente, quiere restaurar al mismo tiempo también un “Kant histórico”, quiere ser conocido como intérprete de Kant,¹⁸⁴ en lo que en todo caso tenía derecho a ser su “escultor continuador”,¹⁸⁵ como él mismo corrigiera retrospectivamente el reclamo que había formulado originalmente.¹⁸⁶ Sin embargo, en 1871 solucionó esta contradicción de la continuación sistemática y “reconstrucción histórica” con la afirmación, muy llana e infundada, de que en el asunto Kant es imposible separar la tarea hermenéutica de la intención sistemática.¹⁸⁷

Para comprender la letra del texto de Kant es inevitable examinar cada una de las diferentes concepciones que este texto ha hecho posibles por lo que se refiere al valor que tienen para la teoría del conocimiento: una toma de posición sistemática es inevitable. En efecto, lo que es necesario establecer no son las declaraciones explícitas de Kant, sino los nexos que mantienen entre ellas ideas separadas cuyo sentido, ante el examen histórico, debe ser aclarado por concepciones e interpretaciones que no emanan menos de una visión global del mundo que tiene el que juzga. No se puede emitir ningún juicio sobre Kant sin delatar en cada línea el mundo que uno trae en su propia cabeza. Por tanto, la comprensión de una crítica hecha a Kant requiere la comprensión de la filosofía del crítico, filosofía de la que no hay que olvidar que es el autor secreto no sólo de esta crítica sino en la misma medida también de esa concepción aparentemente histórico objetiva.¹⁸⁸

Porque “la opinión individual se puede comprender sólo a partir de la oculta predilección por el sistema”,¹⁸⁹ confiesa Cohen de modo completamente explícito que—antes de todo—ha de ponerse atención a la cosmovisión del intérprete y sólo después a sus opiniones individuales sobre Kant. En los albores del periodo neokantiano, con Cohen regresa a la filosofía alemana una especie de pensamiento sistemático:¹⁹⁰ el tipo deductivo de sistema que propagó un centro absoluto, una idea y una cosmovisión sistemáticamente unitaria, constituye el fundamento también de la relación sistemática de Cohen a la historia y a la crítica: “Una vez que se ha atinado en el núcleo de una tal crítica [a Kant, KCK], se ha atinado en todo lo demás”,¹⁹¹ dice en relación a Fischer y Trendelenburg. Pero Cohen ni siquiera se puede imaginar, como lo va a mostrar especialmente su crítica a Lange, otra actitud diferente a una cosmovisión deductivo-sistemática que tenga pretensiones más universales de validez: las premisas de la cosmovisión, por tanto, tienen que ser absolutamente determinantes del sentido que se ponga de relieve en lo histórico, las interpretaciones y los acontecimientos. Por esta razón puede sentirse Cohen con legítimo derecho a emplear la *Crítica de la razón pura* como tema de la explicación de su propia cosmovisión.

“En el presente libro”, con tales palabras comienza Cohen el prefacio a *Kants Theorie der Erfahrung [Teoría kantiana de la experiencia]*, “he acometido la tarea de refundar la doctrina kantiana de la aprioridad”.¹⁹² La doctrina, en sus *resultados*, es la de Kant, pero él quiere dar la nueva *legitimación* de esta doctrina. El hecho de que este

escrito haya sido concebido a menudo como una especie de comentario a la *Crítica de la razón pura*¹⁹³ es tanto más incomprensible cuanto más exactamente se toma esta declaración que el autor hace de sus intenciones. Evidentemente, Cohen ha favorecido de manera definitiva esta comprensión equivocada de su escrito, pues incluso él mismo pretendía exponer de una manera puramente objetiva al “Kant histórico”, al “auténtico Kant que está presente en sus escritos”.¹⁹⁴ Cohen, a saber, no ha resuelto el enigma que contiene la formulación: “Es imposible entender a Kant en sus propios términos” sin “tomar partido sistemáticamente”;¹⁹⁵ pero parecía que debía significar que por medio de los teoremas kantianos se puede legitimar sistemáticamente sólo aquello que uno mismo ha puesto en los teoremas. Y, de esta manera, su hermenéutica se crea su propio objeto: la “aprioridad de la doctrina de Kant” que se encuentra desarrollada en la *Crítica de la razón pura*, pues: “Crítica de la razón pura es crítica de la experiencia”¹⁹⁶ quiere decir: crítica al empirismo, positivismo y materialismo.¹⁹⁷ “El descubrimiento de la aprioridad de espacio y tiempo, de lo apodíctico en la sensibilidad, ha aniquilado en sus motivos todo idealismo material, todo materialismo.”¹⁹⁸ A Cohen no le hizo falta absolutamente nada en la determinación y ejecución de una toma de partido, pero sí en la fidelidad textual, pues al hacer su declaración de que Kant descubrió un nuevo concepto de experiencia, desconoció de tal manera el sentido y el fin, la tendencia y la intención de la *Crítica de la razón pura*, que uno de los primeros críticos preguntó con todo derecho: “¿qué tiene que ver con la experiencia la dialéctica kantiana de la razón pura, su crítica de las ideas, de las ideas que van más allá de toda experiencia? No, la *Crítica de la razón pura* es precisamente crítica de esta razón pura, es decir, especulativa, cognoscente” (Grapengiesser, 1875).¹⁹⁹

Pero Cohen desarrolla la “Doctrina kantiana de la aprioridad” exactamente *en contra* de esta demanda de la *Crítica de la razón pura*. Su punto de partida es el “primer argumento del espacio”, el cual, prescindiendo de todo lo dicho anteriormente en la *Crítica de la razón pura*, introduce la crítica del empirismo: “El espacio no es un concepto empírico, deducido de experiencias externas”,²⁰⁰ tal es el error de la formulación kantiana y, después de esta cita, Cohen piensa proseguir comentando únicamente: “El espacio es más bien el que construye los objetos externos [¡!, KCK], de los cuales parten las impresiones de la experiencia. Así, pues, la primera proposición se dirige inmediatamente en contra del concepto de experiencia que tiene la filosofía de la experiencia”.²⁰¹ Y en este primer ejemplo ya se puede ver muy claramente que las conclusiones de Cohen exceden con mucho el sentido de lo que estaba y debía ser dicho en la proposición kantiana: concepto y forma de la intuición—origen empírico y origen a priori estaban contrapuestos—; pero para Cohen debía resultar ¡“el espacio construye los objetos exteriores”! Con esta formulación, que precisamente quiere ser interpretación, pero que en su núcleo ya anticipaba la cosmovisión que era la premisa de Cohen, comienza la historia del teorema de Marburgo de la “producción del objeto”. Pues en este escrito temprano ya se habla constantemente de tal “construir”, sin que efectivamente se dilucide o documente una sola vez en qué medida es kantiana esta idea.

La experiencia de las ciencias de la naturaleza se “construye” mediante el experimento,²⁰² un triángulo es “construido” a priori, completamente de la misma manera en que espacio y tiempo “construyen” absolutamente toda experiencia.²⁰³ Paul Natorp ha recapitulado muy atinadamente lo definitivamente nuevo de esta interpretación de Kant: y sólo póngase atención al modo en que en dicha interpretación se salta, en lo general, de la construcción cabalmente kantiana de los conocimientos a priori en la matemática inesperadamente a la construcción de la experiencia:

Kant “ha descubierto un nuevo concepto de experiencia”, anuncia Cohen [...] Se trata de aquel concepto que, quisiera uno poder decir, es iluminado con una luz clara como la del sol por las explicaciones, de todas conocidas, del segundo prefacio a la *Crítica de la razón pura*: el primero que descubrió las verdades geométricas fundamentales no tuvo que rastrear aquello que vio en la figura o en su mero concepto y aprender de ello sus propiedades, sino producirlas mediante aquello que él mismo había puesto y expuesto a priori en ella con el pensamiento; de la misma manera, la razón ve en el conocimiento exacto de la naturaleza sólo aquello que ella misma produce de acuerdo con su dibujo. “No está fuera... está en ti”; pero tampoco está en ti como algo que estuviera acabado para simplemente mostrarlo, sino: “tú lo produces eternamente”. Tal producción del objeto es la experiencia, tal como se lleva a cabo, en un progreso que jamás termina, en la ciencia genuina, en la acción humana auténtica, en toda cultura auténtica.²⁰⁴

Esta experiencia, que produce su propio objeto, se reclama de la *Crítica de la razón pura* como de su fuente legítima. Sin embargo, mientras allá se obtiene, además del contenido conceptual de que la experiencia significa simple y llanamente la percepción de un dato, por medio de la división gnoseológica de partes constitutivas a priori y a posteriori en el conocimiento, adicionalmente un nuevo contenido conceptual que muy simplemente sólo significa que la experiencia, como función tanto del intelecto como del sentido, tiene como fundamento formas de la intuición y conceptos,²⁰⁵ Cohen absolutiza este elemento constitutivo a priori contenido en cada experiencia, para que el ámbito de lo a posteriori, el estar dado del objeto, luego se pierda por completo.²⁰⁶ En donde Kant indica una y otra vez que todas las funciones del sujeto en el proceso del conocimiento sólo llegarían a tener validez mediante una aplicación efectiva a una experiencia positiva o en todo caso concebible y también que sólo en esa medida se podría hablar de un acto de experiencia y conocimiento, Cohen anula la distinción, que aquí se presupone y a la que absolutamente no se puede renunciar, de forma y materia del conocimiento:

¿Dónde está dada antes que nada la materia? ¿Dónde tiene su origen el a posteriori mismo con el que inicia todo nuestro conocimiento? ¿Está, como el mármol, dado de antemano antes de recibir una forma? ¿No está dado más bien sólo en el fenómeno completo, intrínsecamente unido en y con la forma, analizado posteriormente a partir del efecto causado en nuestra sensibilidad? Así, pues, ambas cosas están dadas en nosotros totalmente al principio—como el todo completo de un fenómeno—. ²⁰⁷

Que forma y materia constituyeran una unidad indisociable debía legitimar al mismo tiempo que ambas se puedan representar sólo “dadas en nosotros”. El concepto de objeto se evapora mediante esta interpretación; sólo ha de ser pensado como fenómeno “producido” activamente y, así, sólo como algo en la medida en que nos lo representamos. Mientras se nos aparece—lo llamado “objeto”—, es tomado como tal a la exclusiva disponibilidad del sujeto y, de acuerdo con ello, se puede hablar en la

experiencia sólo de un elemento a priori pero de ninguna manera de un elemento positivamente a posteriori. El concepto coheniano de experiencia obtuvo su sentido exclusivamente de la instancia activa de las formas a priori que predisponen en el sujeto, y tal concepto, a causa de esto, se trasmutó en lo diametralmente opuesto de lo que significaba “experiencia” en Locke, Hume o en el sentido humano común.²⁰⁸

Que la relación a un dato se obtenga mediante intuición y evidencia y que el conocimiento pueda a su vez prescindir de toda “experiencia”, Kant lo había concebido exclusivamente en el caso de las matemáticas. Ofrece “el más brillante ejemplo de una razón pura que consigue ampliarse por sí misma, sin ayuda de la experiencia”.²⁰⁹ “El conocimiento filosófico es un conocimiento racional derivado de conceptos; el conocimiento matemático, un conocimiento obtenido por construcción de los conceptos”.²¹⁰ El conocimiento racional obtenido por construcción es lo característico de las matemáticas; el conocimiento racional derivado de los conceptos es el conocimiento filosófico. Tal es el texto de la *Crítica de la razón pura*. La posibilidad de una “construcción” funge aquí incluso como criterio para distinguir el conocimiento matemático del conocimiento filosófico, pues el único caso de conocimiento a priori obtenido por construcción es el conocimiento matemático. Lo contrario es el caso en Cohen, para quien mucha de la así llamada “experiencia” representa el producto de ciertas “construcciones”:

El triángulo consiste para el geómetra no en una espacialidad objetiva, sino está construido a partir de la estructura formal de una intuición subjetiva del espacio. Sólo así y por esta razón es a priori. Ahora bien, si la solución trascendental debe explicar la posibilidad de un tal a priori que produce los objetos, entonces con la subjetividad excluyente tiene que legitimarse la subjetividad en la que la solución trascendental pone la razón de la aprioridad de la intuición externa. Pues si se dice: con esta intuición pura construyo toda experiencia y si, además, la posibilidad de una tal intuición constructora de toda experiencia se legitima en la estructura formal del sujeto, entonces ya no puedo decir: ¡Pero si a fin de cuentas los objetos consisten en la experiencia externa! Pues entonces se reviraría la pregunta: pues ¿cómo querías alcanzar una experiencia a priori de ellos?

²¹¹

El multicitado “triángulo” sirve ahora como modelo de la experiencia en general, para legitimar y confirmar con ello el origen exclusivamente subjetivo de la aprioridad de las formas de la intuición. Pero este origen subjetivo se ha de distinguir de una validez objetiva, pues de ninguna manera excluye que la “intuición que construye la experiencia” sea capaz de enunciar algo “sobre la esencia de los objetos”. Y ciertamente sobre objetos, pero no en aquel sentido ontológico que tenían por ejemplo antes de Trendelenburg, sino justamente en el sentido de que sujeto y objeto en general harían posible en principio un conocimiento a priori sólo en cuanto están recíprocamente referidos: de objetos según el cánón de la construcción por medio del sujeto, producidos y generados como el “triángulo” a partir del pensamiento puro; por lo cual se pone de manifiesto que la cancelación del concepto de objeto en el sentido de la filosofía kantiana representa el presupuesto fundamental del universalismo coheniano de la construcción y, así, del carácter ejemplar de la construcción geométrica para la experiencia.²¹² Mediante la sustitución de la referencia de lo a priori a la experiencia y al objeto, ubicuamente

presente en la filosofía kantiana, con un concepto de la mera “representación”, a la que se refiere lo a priori, Cohen logra dar el salto de una “pura intuición”, como la conoce la geometría, a la construcción de la experiencia en general. Muy atinadamente observa de nuevo Natorp:

No existe un objeto más que en virtud de la relación a él por medio del conocimiento; pero tampoco un sujeto más que en virtud del mismo conocimiento [...] Así, las multievocadas formas intuitivas y lógicas kantianas [...] son procesos, actos de la formación, actos de la intuición, del pensamiento, es decir, del proceso de intuir, de pensar los objetos. Los objetos se originan como contenidos de la intuición, del pensamiento, proceden de las fuentes interiores, es decir, de la intuición y el pensamiento puros que dan unidad estricta.²¹³

Sólo que ¿dónde, como dice Natorp, habría Kant jamás—en todo caso, con excepción del “triángulo”—“percibido”, “generado”, “producido” un objeto? La fuente histórico-filosófica de esto no se encuentra en la *Crítica de la razón pura*, sino en la filosofía platónica; y Cohen mismo, en su escrito de juventud de 1867, *Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt [La doctrina platónica de las ideas, desarrollada psicológicamente]*,²¹⁴ ha hecho una alusión al hecho de que su interpretación de Kant mostró desde un principio más principios platónicos que kantianos. A saber, en este periodo en que aún era de la opinión “de que Kant estaba superado”,²¹⁵ también desarrolla la idea fundamental de su interpretación de Kant:

Platón ha dicho: cuando, indeciso entre la categoría del ser y la del devenir, miro todo cuanto existe, lo que, de acuerdo con la instrucción de Sócrates, debe tener un concepto, entonces este ser conceptual, este concepto que es, contemplado a la luz no es ninguna otra cosa sino lo que veo, como en su espíritu ve el poeta sus formas, el artista sus creaciones, y crea de acuerdo con este mirar; como el artesano, el carpintero y el tornero mismos miran primero en su espíritu las figuras de acuerdo con las cuales fabrican los objetos.²¹⁶

Este “mirar” es un activo mirar lógico, conceptual, que ha de ser visto “como la creatividad propia tanto del pensador como también del artista, como [...] la razón de todo acto creador”. En esto Platón es el “patriarca de la intuición intelectual del idealismo trascendental”.²¹⁷ Precisamente en esta dirección se encuentran los presupuestos intelectuales de la interpretación coheniana de Kant, cuya idea fundamental—la “producción” del objeto—se enlaza, por una parte, con los juicios sintéticos a priori, que la matemática demuestra por medio de la construcción, y, por otra, con el término “condiciones de la posibilidad de la experiencia”. Como Cohen hipostatizó lo a priori de tal manera por medio de la aplicación universal de la construcción de conceptos, legítima para Kant sólo en las matemáticas, que finalmente ya no apareció más un a posteriori, un efectivo estar dado-a-los-sentidos, así procede consecuentemente también con la cuestión de Kant acerca de las “condiciones de la posibilidad de la experiencia”, que él malinterpreta como “posibilitización” de la experiencia.²¹⁸ La idea fundamental de la filosofía trascendental de determinar los presupuestos y las posibilidades y los límites de la “razón pura”, investigando un tesoro indudablemente vigente de proposiciones verdaderas—juicios sintéticos a priori—, como las que contienen las matemáticas y las ciencias naturales, para llegar a aquellos constituyentes que “posibilitan” su aprioridad, Cohen malinterpreta en el sentido de que estos constituyentes representarían una

potencia autónoma, un activo, que en cuanto fundamento de un “pensamiento puro” independientemente del mundo objetivamente objetivo se tiene que crear, pensando o mirando, los “objetos de una posible experiencia”²¹⁹—y precisamente mediante una “representación”—.

Así, el enfoque se había invertido precisamente en relación a la *Crítica de la razón pura*: lo que le debía servir a Kant para descubrir las formas que están a la base del conocimiento—el análisis de la ciencia con el fin de trazar los límites entre fe y ciencia—, eso se vuelve autónomo en Cohen como una “teoría de la experiencia” que permite la validez del concepto de experiencia en el sentido eminente de una experiencia producida por las formas a priori, de una experiencia que se ha de encontrar exclusivamente en la ciencia: porque sólo la experiencia científica puede llenar el criterio de generalidad y necesidad de la validez de los juicios y, en la medida en que también sólo aquí encuentra su campo de aplicación el pensamiento puro, a priori, es congruente con el concepto de experiencia el concepto del conocimiento científico.²²⁰ “Que nosotros conozcamos a priori de las cosas sólo lo que nosotros mismos ponemos en ellas”—Cohen intercala una y otra vez este jirón de cita en su interpretación de Kant—, sí, machaca precisamente esta tesis, y esto con una vehemencia parecida a aquella con la que también Liebmann repetía “su” proposición. No menos de 12 veces²²¹ sirve la proposición en este escrito temprano para legitimar su “experiencia construida”; pero Cohen pasa completamente por alto que Kant sólo trataba de determinar la función parcial de los a priori en el conocimiento científico, sin identificarlo por esto con el conocimiento en general. En Kant, las categorías sirven “sólo para la posibilidad de un conocimiento empírico. Pero este conocimiento recibe el nombre de experiencia. Por consiguiente, las categorías no tienen otra aplicación en relación con el conocimiento de las cosas sino sólo en la medida en que éstas sean asumidas como objetos de una posible experiencia”. Las categorías “desempeñan alguna función” en el conocimiento del mundo experimentable; pero los a priori que nosotros “colocamos en las cosas” están por tanto muy lejos de construir y producir los “objetos de la experiencia posible”, como piensa Cohen, sino sirven únicamente para la “aplicación a la intuición empírica”.²²²

Cohen, por último, ha querido responder con su “doctrina de la aprioridad” la pregunta de Trendelenburg acerca de la validez objetiva de las formas subjetivas,²²³ pero ha dejado fuera de toda consideración que la pregunta acerca del valor objetivo de la validez de las categorías no es la misma que la pregunta acerca de la participación del a priori en el acto del conocimiento. Su concepto de la experiencia se convirtió así en un fantasma científico que aún es capaz sólo de darse a sí mismo un “dato”:

en la lógica trascendental se ahonda el a priori y se convierte en una condición formal de la experiencia. Con esta idea, la experiencia misma se convierte en un concepto, que hemos de construir en la intuición pura y en el pensamiento puro: las condiciones formales de su posibilidad: espacio, tiempo y la unidad sintética, son válidas en adelante como a priori, porque con ellas construimos la experiencia, porque ellas son los elementos que constituyen la experiencia. Ahora ya no hay necesidad de que la razón formal de la posibilidad también de la intuición del espacio sea innata: el espacio es a priori, porque es una condición formal de la experiencia. No nos importa en absoluto que sea innata o no: de acuerdo con los principios trascendentales, construimos un

concepto de la experiencia como la unidad sintética de las experiencias; y lo que necesariamente necesitamos para la producción de esta unidad sintética, esta pieza necesaria para la construcción la llamamos a priori. El a priori gana en extensión cuando su significado gana en profundización.²²⁴

Con esta “extensión” y “profundización” del a priori, Cohen, que en su examen de doctorado todavía había sostenido la tesis “*omnem philosophiae progressum in psychologia constitutum esse*”, “todo el progreso de la filosofía está constituido en la psicología”²²⁵ y cuyos primeros escritos habían tenido un contenido tomado de la etnopsicología,²²⁶ había no sólo rechazado de manera definitiva la interpretación psicológica de Kant, sino que incluso se encontró camino de la construcción de su propio sistema de filosofía. Este brusco vuelco de su pensamiento tuvo lugar en el curso de sólo un año: en una reseña que hizo del texto de Jürgen Bona Meyer sobre *Kant's Psychologie [Psicología de Kant]*,²²⁷ que apareció en el mismo año que su libro sobre Kant,²²⁸ pero que evidentemente había sido escrito antes,²²⁹ Cohen mismo había calificado “la teoría herbartiana de la derivación de los fenómenos psíquicos a partir de las representaciones” como “la más grande hazaña de la psicología después del descubrimiento kantiano de la estética trascendental” y dicho que tenía que “agradecerse a Meyer que haya reconocido que el interés psicológico era el motivo que impulsaba a Kant”,²³⁰ hasta que la disputa entre Trendelenburg y Fischer acerca de la subjetividad o la objetividad de lo a priori lo llevó poco después a concebir la idea de que el a priori no podía estar fundado ni en algo puramente objetivo ni en algo igualmente puramente subjetivo, de que cualquier verdad no podía convertirse ni en algo relativo sólo capaz de ser investigado psicológicamente y demostrado empíricamente ni en un dogma materialista que deje por completo fuera de consideración la problemática del conocimiento. “El nuevo concepto de lo objetivo”²³¹ formulado por Trendelenburg le abrió reveló a Cohen la posibilidad de un concepto del a priori que en principio ha de ser captado sólo como “círculo”, puesto que el objeto “sólo está dado porque es intuitivo”, como también se puede hacer la afirmación inversa sólo bajo la condición de una intuición de un estar dado.²³² “En la ruptura de este círculo consiste la filosofía kantiana”.²³³ Objetividad y subjetividad se delimitan recíprocamente pero también se necesitan recíprocamente:

Pues lo “subjetivo” trascendental es aquello—así comenta Ernst Cassirer esta idea—que es comprobado en todo conocimiento como factor necesario y universalmente válido; pero precisamente esto es lo que constituye para nosotros el máximo conocimiento “objetivo” que se pueda conseguir. Por consiguiente, antes de dar un paso más, es una regla entender que “subjetivo” y “objetivo”, sobre todo después que se ha llevado a cabo el “giro copernicano del problema” ya no se han de considerar más como miembros de una disyunción correcta.²³⁴

Cohen “construye”, porque sólo en este sentido se puede hablar de algo objetivo, “un concepto de experiencia como unidad sintética de las experiencias”, y él—no Kant—califica como a priori las “piezas necesarias para la construcción” que usa “necesariamente para la elaboración de esta unidad sintética”.²³⁵ Ahora bien, estas “unidades sintéticas” no son, a su vez, otra cosa sino las categorías, y porque sólo las categorías llevan y tienen que llevar el “sello” de lo a priori y también el carácter de lo

necesario y lo general, por eso sólo los conocimientos científicos pueden constituir también el fundamento de este concepto de experiencia. El “*factum* de la ciencia” es el presupuesto de esta concepción de lo objetivo como también de la concepción del *a priori*, en lo que evidentemente se ha de considerar que Cohen sólo desde principios de la década de 1860²³⁶ ha sacado esta última consecuencia a partir del dilema fischer-trendelenburgiano de lo objetivo, mientras que ahora, en la década de 1870, actuaba en la creencia de que ante todo estaba haciendo una nueva interpretación de Kant. Ciertamente había cruzado también hermenéuticamente el ámbito puramente interpretativo con su “extensión y ahondamiento” del concepto de “*a priori*”,²³⁷ pero todavía siguió con su afirmación de únicamente querer legitimar de nuevo la “doctrina kantiana de la aprioridad”.

La idea medular de esta doctrina la constituía el teorema de la “construcción o producción del objeto” que se refiere a la proposición seis veces citada, tres veces parafraseada y tres veces aludida, “de que nosotros sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas” y que luego fungió como credo de la escuela de Marburgo también en las ediciones posteriores de su libro *Kant's Theorie der Erfahrung [Teoría kantiana de la experiencia]*,²³⁸ en su comentario a Kant²³⁹ y también en otros escritos. Esta idea medular descansa sobre un malentendido y una *falsa* interpretación de Kant. Cuando se “mira fijamente a los ojos” esta cita y se la somete a una “rigurosa crítica”—como Cohen solía introducir sus páginas polémicas—, entonces se constata que esta cita *jamás* es citada como una frase completa, sino siempre sólo como una frase parcial! Que esta frase se aduzca 12 veces, y por cierto desempeñando siempre la función de una confirmación y certificación de su propia interpretación por medio de las palabras mismas de Kant, este hecho mismo es ya, como también lo ha observado Ernst Laas, altamente curioso.²⁴⁰ Pero, además, cabe preguntarse si esta cita parcial, elevada a dogma, tenga derecho a reclamar una validez universal en el sentido coheniano:

Por lo que se refiere a los objetos—se dice en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*—que son meramente pensados por la razón y, además, como necesarios, pero que no pueden ser dados (al menos tal como la razón los piensa) en la experiencia, digamos que las tentativas para pensarlos (pues, desde luego, tiene que ser posible pensarlos) proporcionarán una magnífica piedra de toque de lo que consideramos el nuevo método del pensamiento, a saber, que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas.²⁴¹

Por consiguiente, el dogma de Cohen está formulado en Kant en primer lugar sencillamente sólo como hipótesis, y sobre todo también se indica el ámbito en que esta hipótesis debe ser puesta a prueba: en el ámbito de los objetos “que no pueden estar dados en la experiencia”, a saber, ¿en la metafísica!

Lo que a Cohen le sirve para “posibilitar” objetos de la experiencia, Kant lo refiere de modo completamente explícito y en contraste con Cohen a objetos tales que *no* pueden ser dados precisamente en la experiencia. Ni el marco hipotético de esta multicitada frase parcial ni el ámbito de aplicación propuesto para esta hipótesis son tomados en cuenta

por Cohen. Sí, Cohen ni siquiera se da cuenta de que aquí, en donde Kant tenía que escoger la formulación más amplia y vaga para su “revolución de la manera de pensar”, porque el concepto de objeto debía abarcar también los objetos de la razón pura como son Dios, libertad e inmortalidad—en donde el concepto de los objetos (de experiencia posible) aparece extendido a los objetos que pueden ser meramente pensados—, se polemiza contra la razón pura, a la que luego, por cierto, precisamente se le debe comprobar en la doctrina de las antinomias que no puede ni tiene derecho siquiera a pretender que tiene el valor de la verdad propio del conocimiento científico. Es evidente que Kant mismo ya ha notado cuánto podría prestarse a malentendidos su formulación, y por esta razón ha puesto expresamente (tampoco en Cohen es esto objeto de ninguna consideración) una anotación al pie de este pasaje que añade aclaratoriamente que aquí se ha de entender un “método análogo al que usa el físico”,²⁴² el cual, aplicado a objetos de la razón pura, posiblemente no conducirían sino a antinomias.

El carácter hipotético puro de la formulación kantiana—pues se trata de una previsión en vista de la dialéctica trascendental, la cual, igual que la “doctrina del método”, apenas es tomada en cuenta por Cohen—por lo menos ha sido pasado por alto hasta ahora por Cohen. Sin embargo, también aquí se ocultaba algo más que un mero descuido: que la dialéctica trascendental, todas las antinomias del intelecto, que servían precisamente para alcanzar el fin de restringir la pretensión de validez de los elementos de la razón pura al ámbito de la experiencia posible, permanecieran fuera de la consideración de *Kants Theorie der Erfahrung* [*Teoría kantiana de la experiencia*] de Cohen, se vengó, en cambio, de una interpretación radicalmente falsa del concepto kantiano de experiencia. En general, sólo se puede hablar de una “razón que aspira a rebasar todo límite de experiencia” cuando en el concepto de la experiencia se vea una limitación de toda facultad de la razón por medio de la intuición sensible de “objetos dados”, objetos para los sentidos—o como quiera que puedan llamarse estas perífrasis kantianas para describir los objetos de la experiencia posible.

Así como es poco lo que Cohen discute la problemática de “su” proposición medular de la *Crítica de la razón pura*, así resulta dogmático el uso que hace precisamente de esta formulación del “nuevo modo de pensar”. Kant mismo remite en su anotación al método del físico y al experimento, pero Cohen no se ocupa de las diferencias entre matemática, ciencias naturales y metafísica que Kant discute en relación con el “nuevo modo de pensar”: “Ellos [los investigadores de la naturaleza, KCK] entendieron que la razón sólo conoce lo que ella misma produce según su propio bosquejo”,²⁴³ se lee en Kant, y éste ejemplifica luego esta “producción” de tal manera, que con esto se significa un modo metódico y planificado de aproximarse a la naturaleza y, por tanto, que “la razón obliga a la naturaleza a responder sus preguntas”,²⁴⁴ cosa que Cohen calla adrede, pues si en Kant se habla ya de “observaciones”,²⁴⁵ entonces difícilmente se puede mantener en pie una “producción del objeto”.

Ésta es la razón por la cual Cohen se conforma también en este caso con la mera cita parcial y luego también la usa, prescindiendo de cualquier referencia al contexto, como

“argumento” para formular triunfalmente su conclusión: “así, pues, resulta que aquella ciencia, que más enfáticamente se reclama de la experiencia [se trata de las ciencias naturales, KCK], es ante todo la que ‘construye’ de verdad esta experiencia, y que tal ciencia podía llegar a conocimientos a priori sólo mediante esta producción de la experiencia de acuerdo con su propio diseño”.²⁴⁶ Kant jamás ha ni habría podido decir que Galilei, Torricelli y Stahl han “construido” ante todo su “experiencia”—para no salirnos del ejemplo puesto por Kant—, cuando el primero de ellos “hizo bajar por el plano inclinado una bola de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl transformó metales en cal y ésta de nuevo en metal a base de quitarles algo y devolvérselos”.²⁴⁷ A Kant le importaba declarar que al conocimiento científico puede conducir únicamente un interrogatorio a la naturaleza que esté guiado completamente por un plan, que tenga conciencia del presupuesto experimental y que ponga presupuestos teóricos conceptuales.²⁴⁸ Pero, aunque esto no se quisiera conceder (y malinterpretar), entonces por lo menos tendría que hacernos dudar de las “construcciones cohenianas de la experiencia” el hecho de que Kant reserve el concepto de “construcción” *exclusivamente* a las matemáticas. Sólo las proposiciones a priori de las matemáticas se pueden “demostrar” mediante la construcción; por el contrario, el conocimiento de las leyes naturales siempre contiene sólo una función parcial de lo a priori, la cual consiste en un “uso” correcto de la intuición y de las categorías del entendimiento. Para Kant, las leyes naturales no *tienen su origen* en la construcción, porque también ellas siempre sólo pueden “tratar de aquello que sucede”.²⁴⁹ *Kants Theorie der Erfahrung [Teoría kantiana de la experiencia]* de Cohen no ha reconocido que el entendimiento coopera aquí legislando, pero siempre permanece atado a una “experiencia posible”. La teoría coheniana de la experiencia se basa en una doble interpretación capciosa de un sentido no pensado por Kant de manera *unívoca* de dos fórmulas de los prefacios a la *Crítica de la razón pura* que Cohen arranca tanto del contexto que tienen en la proposición kantiana como también del contexto de las ilustraciones que Kant hace de ellas. Su concepto de la producción del objeto podría reclamarse de Kant sólo en relación a la matemática pura, y su intento de sugerir que Kant ha dicho tres veces *lo mismo* con las tres fórmulas que él enunció sobre el “nuevo modo de pensar” es decir que describió y analizó tres veces la experiencia como constructo, carece de todo fundamento no sólo en la argumentación coheniana sino sobre todo también en los escritos kantianos. Pero, al sugerir esto, es interesante que Cohen aplique en general a las experiencias precisamente la fórmula tomada del contexto de la metafísica, mientras que evidentemente le parecieron menos “útiles” las dos fórmulas tomadas de los contextos de las matemáticas y las ciencias naturales. Cita estas últimas fórmulas sólo al principio de *Kants Theorie der Erfahrung [Teoría kantiana de la experiencia]*, oscureciendo de esta manera su verdadero significado: demostración de las proposiciones a priori de la geometría, método experimental en la ciencia natural y *Crítica de la razón pura* por medio del “experimento” en la doctrina de la antinomias. Sólo nos podemos figurar la razón por la cual Cohen nunca se pone a comentar a partir

de la proposición completa y del contexto las proposiciones parciales que la “razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo” y “que nosotros conocemos a priori de las cosas sólo aquello que nosotros mismos hemos puesto en ellas”.

Sea un motivo ético,²⁵⁰ sea su necesidad de refutar empirismo y materialismo, lo que condujo a esa interpretación de Kant, no era en todo caso el escéptico Fischer, sino el “sobrio romántico” Trendelenburg quien le brindó a Cohen la posibilidad de un contacto: ciertamente ambos habrían fracasado en el intento de interpretar el sentido de lo trascendental, pero Trendelenburg siempre habría seguido sosteniendo que las formas a priori tendrían que poseer más que una validez sólo subjetiva. Ésta es la razón por la cual Cohen apenas argumenta de manera distinta a como lo había hecho Trendelenburg contra el idealismo subjetivo de Fischer, llegando incluso a afirmar que este idealismo es en el fondo más afín a un empirismo de lo que se podría aceptar: ambos coincidirían en rechazar la validez “objetiva”—aunque lo justificaran de manera completamente distinta—. La doctrina de la absoluta incognoscibilidad de la cosa en sí propiamente no dice, por lo que se refiere al concepto de ley, algo distinto de lo que declara también la doctrina de un concepto meramente comparativo de lo universal: “Si el objeto, cuyo fenómeno es el objeto empírico, debe ser un objeto trascendental = X , entonces, como consecuencia de esta degradación de la causa eficiente, el fenómeno se convierte en... apariencia”.²⁵¹ Entonces, aquí habría tan pocos juicios necesarios y universales sobre un objeto como en el empirismo. Y, así, también esta interpretación de la “cosa en sí” se remontó directamente hasta el nuevo concepto trendelenburgiano de lo objetivo, en la medida en la que dicha interpretación no se dejó a merced de aquella absoluta incognoscibilidad fischer-liebmanniana, sino que luego recibió posteriormente una interpretación positiva como “tarea” de la investigación científica.²⁵² Aquí como allá, este concepto sirvió como fundamento a la crítica al escepticismo del idealismo subjetivo,²⁵³ y la diferencia consistía sólo en que Trendelenburg afirmaba un paralelismo entre las formas del ser y las formas del conocimiento, las cuales habían vuelto coherente el teorema del “movimiento constructivo”, mientras que Cohen tomó como punto de partida una recíproca referencia de subjetivo y objetivo para “consolidar lo ideal en lo real” y adjudicar a las formas a priori una validez objetiva. Su recurso al *factum* de la ciencia correspondió al recurso que Trendelenburg había hecho, ya en 1840, cuando estableció el postulado de que “la lógica tiene que regirse por las ciencias, porque de otro modo no tendría un objeto determinado para orientarse entre las teorías científicas”.²⁵⁴

Cohen, por tanto, pertenecía también a los primeros que, después del periodo escéptico de la programática neokantiana, restablecieron, tomando como base el nuevo apriorismo, los derechos a una legitimación de la cosmovisión y del sistema. En 1871 se llegó incluso a establecer un contacto científico y también cabalmente fecundo entre ambos a causa de una polémica contra Lange entablada por Cohen en *Kants Theorie der Erfahrung* [Teoría kantiana de la experiencia],²⁵⁵ pero persistía y persistió la diferente intencionalidad respecto de la envergadura y concepto de filosofía, en la cual cada uno de los dos tenía puestos los ojos. Ciertamente podía corregir Cohen la concepción

naturalista que Lange tenía de lo a priori (“propiedades del organismo”),²⁵⁶ pero aun aquí influye la crítica que desde su cosmovisión hace Cohen a la renuncia y al veredicto de Lange contra una cosmovisión que ha de ser legitimada científicamente, pues desde el principio Cohen siempre disputa, al lanzar su ataque contra el retrato naturalista de Kant, también contra “la cosmovisión de Lange, demasiado abierta [...] a los problemas”, como lo habrá de escribir en un breve artículo necrológico de los *Philosophische Monatshfte [Cuadernos Filosóficos Mensuales]* de 1876.²⁵⁷ Y, todavía en el mismo año, habrá de detallar más esta crítica en los *Preussische Jahrbücher [Anuarios Prusianos]*; ante todo, son tres los puntos en los que aclara la oposición de su cosmovisión a las opiniones de Lange: 1. le disputa que Kant haya “llevado a cabal cumplimiento la historia del materialismo”.²⁵⁸ En Lange aparece

el materialismo como la salida natural, y en el progreso como el simple regulador, únicamente consecuente, como el principio fecundo, como el inicio de un planteamiento correcto del estado de la cuestión, también en Kant. Sólo que el materialismo echa a perder su método correcto al no sacar su consecuencia; pues esa materia, a partir de la cual tiene que explicarse también lo intelectual, como un caso especial de lo material, esa materia es ella misma sólo... representación.²⁵⁹

Así, el materialismo se trasmuta en idealismo, y “Kant lleva a cabo este giro”. Contra Lange Cohen sostiene: “Kant, que elimina el materialismo, ¿ha inventado el idealismo a secas?”²⁶⁰ Sobre esto se basa el segundo punto de su crítica: la cuestión de qué haya “sabido hacer Lange del idealismo de Platón”²⁶¹ tiene una importancia decisiva para resolver todos los problemas sistemáticos de la filosofía: “Es necesario decir con franqueza que en esta obra [*Geschichte des Materialismus (Historia del materialismo)*, KCK] se ha desconocido el sentido y el valor del platonismo”. Ante todo, “la doctrina de las ideas, la teoría platónica del conocimiento”, tendría que haberse tratado tan extensamente como la “doctrina kantiana”.²⁶² Cohen deplora la “falta de platonismo” que en Lange ha conducido a una idea de la historia vacilante y ambigua, y habla de una manera completamente explícita, respecto de la relación de Lange a Platón, de un “yerro”,²⁶³ que simple y llanamente fue causado porque Lange se “norteó” con Demócrito en su interpretación de Platón: “Para Lange, la eficacia histórica de las dos orientaciones antinómicas se divide en que al platonismo le corresponde el privilegio “del arte, la poesía y la vida afectiva”, aunque sea una “especulación fantástica”; pero la “ilustración”, la “cientificidad” griega, es privilegio de Demócrito. Demócrito ha “fijado la esencia de la materia” y “perfeccionado en el materialismo la primera teoría de todos [¡!] los fenómenos cabalmente clara y consecuente”.²⁶⁴

Frente a esto, Cohen pone de relieve que los inventores y descubridores de la antigüedad, con excepción de Demócrito, han sido idealistas, y su crítica a Lange culmina—hasta donde es una exposición fundada—afirmando que aquél ha ignorado el “elemento ideal”: “la idea es un sello valoral gnoseológico y no un recurso afectivo. Con este desconocimiento del carácter gnoseológico de la doctrina platónica de las ideas [...] se relaciona causalmente una inseguridad de la obra en la determinación del materialismo. Materialismo e idealismo aparecen todavía como antinomias, sólo iguales en que ambos

son ‘errores de la historia universal’”.²⁶⁵

Cohen no podía compartir esta postura fundamental, propia del escepticismo posterior a Marzo de 1848, en el que también Lange participaba, pues el idealismo es concebido falsamente:

Lange investiga el significado de lo real efectivo, mientras que el materialismo, partiendo de la percepción sensible, fija eso real efectivo en un algo de lo que los sentidos no son una garantía suficiente. El idealismo pregunta por el valor de realidad efectiva que tiene ese algo, esa materia. Pero, por el contrario, hay ciertamente supuestas formas de idealismo que, no menos que el materialismo, aceptan dogmáticamente un semejante algo, el así llamado espíritu, como el lugar y el órgano de las ideas. A estos intentos se quita el nombre engañoso y se les nombra por aquello que enseñan: espiritualismo. Ésta es la antinomia nata del materialismo; pero el idealismo, en sus modelos clásicos, en Platón, en Descartes, en Kant, es un método, no una doctrina; sus resultados, tanto los positivos como los negativos, son las consecuencias de la crítica gnoseológica.²⁶⁶

Al lado del “idealismo subjetivo” de Kuno Fischer y de su discípulo Liebmann y del “kantismo naturalista” de Lange, con Cohen comienza el inicio del neokantismo que ha de ser caracterizado como “idealismo metódico”, el cual a la vez también se reclama de otra tradición filosófica. Pero porque Cohen sólo piensa, en conformidad con su cosmovisión, en distinguir “verdadero” y “falso”, por eso no puede articular un comentario de *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo]*, sino sólo una condena: la perspectiva histórica completa de Lange es—se dice textualmente en este artículo necrológico—“insostenible”,²⁶⁷ sus “análisis conceptuales”, “deficientes”, como, finalmente, todas sus explicaciones dejarían echar de menos la “seguridad en la formación histórica de los conceptos”.²⁶⁸ Esto queda en evidencia especialmente en la importante cuestión de saber si “el hogar sistemático de esta obra [...] si la filosofía kantiana está expuesta correctamente en esta misma obra”.²⁶⁹ Aquí se vale “confesar”: un “don superior de adivinación” ha permitido conocer a Lange, ya en la primera edición de esta obra, la importancia futura del sistema kantiano; pero sólo en la segunda edición “se ha vuelto más profundo el comentario de puntos importantes y especialmente se ha corregido un error fundamental respecto del concepto sistemático principal de la cosa en sí”²⁷⁰—y por cierto a causa de la cooperación eficiente de Cohen—,²⁷¹ pero, a pesar de ello, Lange no lo ha dejado “completamente en claro” aquí y en otros puntos. Estas deficiencias, pensaba Cohen, podrían perjudicar el efecto que puede tener este libro: “En primer lugar, la cuestión teórica del materialismo, la cuestión del sentido de la antinomia de materia y conciencia, no ha sido zanjada con inequívoca sencillez [...] De aquí que se sospeche que el autor es un dualista, en el sentido falso del término. No lo es; pero tampoco parecería serlo si hubiera discutido con mayor precisión la cuestión trascendental”.²⁷²

Lange, como Cohen quiere hacer creer aquí, de ninguna manera había “estado a punto” de declarar el mundo objetivo como un producto de las construcciones de las potencias a priori del sujeto; pero la cosmovisión de Cohen no puede admitir polisemia alguna, ni siquiera en el asunto de la interpretación de Kant: “En el mismo punto se encuentra [...] el error fundamental cometido al tratar la cuestión ética. En este punto

sería válido aclarar que ‘la perspectiva del ideal’ tiene una coherencia, comprobable de manera críticamente más rigurosa, con el mundo de la realidad efectiva, con los principios de la experiencia, de lo que la mezcla de síntesis y poema pueda producirla [...] Aquí estaban sus límites”.²⁷³ El relativo aprecio que Lange tenía por el materialismo (en cuanto método para investigar la naturaleza), su visión del progreso de la historia de la filosofía como una tradición que va de Demócrito, Aristóteles, pasando por Bacon, Locke, hasta llegar al materialismo del siglo XVIII y, finalmente, hasta Kant, como, en tercer lugar, el retrato naturalista de Kant, representaban los puntos de la crítica de Cohen, los cuales concurren en este único punto: Lange no había podido fundar la filosofía práctica en la teórica. Porque, según él, todas las ideas prácticas estarían por lo menos sometidas a las variaciones de la historia, pues quizá son una especie de efluvio y producto de las aptitudes de la naturaleza humana,²⁷⁴ por eso le estuvo vedada la articulación de una cosmovisión positiva unitaria. En este punto residía una efectiva “limitación” de Lange cuyo valor Cohen no pudo reconocer; pero el concepto trascendental, platónico-kantiano, de objetividad brindó, como se verá después, una “defensa” contra el “agnosticismo” ético de Lange, que trata de “extirpar la ética del sistema de la filosofía” y, mediante esto, desacreditar el “concepto de *cosmovisión*, el auténtico producto y testimonio de la filosofía sistemática”.²⁷⁵ Quien, como Lange, rechaza la ética, se priva de la perla más valiosa de toda la filosofía, y por esto todo depende de que la lógica, al determinar el concepto de ciencia, cree el presupuesto “para que el concepto de ley quede establecido y legitimado para la ética”.²⁷⁶

Platón ha conquistado el mérito de haber sido el primero que reconoció y resolvió ejemplarmente este problema fundamental de la filosofía cuando justificó la lógica como lógica de las matemáticas, para, a partir de aquí, determinar el concepto de la idea como categoría científica. Con esto fue el primero que ha elevado la ética al rango de ciencia.²⁷⁷

¿Qué es aquello que hace ciencia a las matemáticas, de tal manera que su propia etimología se convierte en su propio nombre que significa aprender y asimismo saber? En el examen de esta cuestión inventó él el término fundamental de su filosofía que se ha convertido en la palabra fundamental de la humanidad que filosofa: la idea. Y recapituló “lo matemático”, las ideas matemáticas, como la clase principal de las ideas. Ahora la pregunta ha obtenido una respuesta; las ideas matemáticas constituyen la ciencia de las matemáticas; ellas contienen y justifican el valor de la matemática como ciencia.²⁷⁸

No siempre es fácil decidir si Platón fue más kantianizado o si Kant fue más platonizado por Cohen y su escuela. En todo caso, al concepto platónico de idea Cohen le otorga un significado trascendental que deja completamente fuera de consideración todo problema relativo al objeto y en su lugar pone el concepto nuevo trascendental de lo objetivo: el cumplimiento de los principios garantiza la fundación como todo completo, “la idea misma, por tanto, no es en su razón más profunda otra cosa que fundación”.²⁷⁹ Cohen prosigue y especifica:

El axioma no está en la naturaleza, tampoco en la organización de la cabeza matemática, ni le es innato: y tal aptitud natural no podría legitimar la razón y el derecho del axioma. El axioma es fundamento más bien sólo por el hecho de que se realiza cabalmente en una fundación y en virtud de la misma. El pensamiento puro mismo, que, por consiguiente, es el pensamiento científico, produce el axioma en la fundación. Así, el

pensamiento puro se convierte en el medio legítimo para la producción de la idea.²⁸⁰

Estas precisiones posteriores, tomadas de la “Introducción con anexo crítico” a la *Historia del materialismo* de Lange (1902), de aquello que el escrito sobre *Kants Theorie der Erfahrung* [Teoría kantiana de la experiencia] quería haber obtenido de la interpretación de Kant, muestra claramente que todavía se puede hablar a lo sumo de una “continuación” de Kant completamente autónoma, pero no de una “sucesión” directa. El significado que recibe el concepto de idea en Cohen, el valor que se le atribuye a este concepto en el análisis del conocimiento, brota de otras fuentes completamente diferentes a la *Crítica de la razón pura* y está diametralmente opuesto al que se emplea en ella: “las ideas, en cuanto fundaciones, son las que constituyen el contenido del conocimiento, el tesoro que puede ser aumentado por nuevas fundaciones, aunque todas las nuevas fundaciones podrían resultar como ahondamientos de las antiguas”.²⁸¹ El apriorismo de Cohen representa una convicción universal de una cosmovisión que a partir de sí misma—en cuanto cosmovisión—reclama una comprensión racional de la totalidad, pero que efectivamente, con el concepto de la “idea”, en la medida en que este concepto debe significar “fundación” y con esto algo originario, en el uso lógico-gnoseológico como también en el práctico-filosófico, constituye un primer obstáculo insuperable para el pensamiento científico discursivo. Esta analogía de filosofía teórica y práctica no se hizo plausible de otro modo que apelando a un “valor ideal de validez” de la idea, que se ha de encontrar tanto en una como en otra filosofía. En su segundo escrito sobre Kant, *Kant’s Begründung der Ethik* [Fundación kantiana de la ética], de 1877,²⁸² comienza Cohen, por tanto, precisamente—tratando el problema con mucha mayor holgura—con Platón, en lugar de, como lo había hecho en el escrito anterior, llevar a cabo la interpretación platonizante sólo a escondidas: precisamente porque “en todas las épocas se ha puesto la metafísica en una relación sistemática conflictiva con la filosofía moral”, se ha de reanudar la relación a Platón cuyo “mérito sublime ha sido haber fundado esta relación”: “y la idea del bien es, en cierto modo, la expresión más profunda del núcleo gnoseológico de la doctrina de las ideas, ya que representa la consecuencia decisiva para la fundación de la ética”.²⁸³

También la supuesta “profundidad” de esta osada analogía no sirve evidentemente a otro fin sino a aquel al que ya había servido la “producción” del objeto: a la crítica. “Ciertamente no es por pura casualidad”, así comienza Cohen su crítica a toda ética no idealista, “que empiristas y espiritualistas disputen todavía hoy, como en tiempos de Platón, sobre el origen del conocimiento. Quien acepte que los sentidos son la única raíz del conocimiento, ése pone en riesgo la validez de aquellas ideas que sólo las mediaciones osadas pueden interpretar como vástagos de la experiencia”.²⁸⁴ Pues sólo bajo el presupuesto de algo suprasensible, que haga posible el concepto de un deber ser en general, se ha de efectuar la conexión de lógica y ética: “Sin lógica no hay ética”, está escrito en otro pasaje,²⁸⁵ y, “por más ilustrado que uno sea, uno podría oponerse” a que la cuestión de la ética sea siempre la cuestión acerca de la “posibilidad de otro modo de realidad, el modo de la validez de algo suprasensible. En este modo de concebir y

plantear el problema se encuentra el fundador de las ideas trascendentales al lado del autor de la doctrina de las ideas: después de Platón, Kant es el primero que ha definido la tarea de la ética. Después de Kant, la ética ha de enseñar lo que debe ser”.²⁸⁶

Lo que “debe ser” era lo que la “fundación gnoseológica de la ética”²⁸⁷ de Cohen quería saber garantizado por un concepto científico de la ética que concibiera las ideas, dotadas no de una validez meramente regulativa, como en Kant, sino pretendiera proveer las ideas tanto formal como materialmente de una legitimación científica, ayudándolas así a tener una validez objetiva. Pero esto quedó en meros reclamos y, precisamente en la medida en la que vio no estar en condiciones de justificar científicamente esta conexión de gnoseología y ética, se refugió en ataques todavía meramente polémicos que escapan a todo discurso científico simplemente porque con el hecho de que parta de la pregunta se corta ya la posibilidad de una crítica de los postulados del deber ser: “¿En dónde [...] está la raíz de esa locura, dejada de las manos de los dioses, de que no haya un deber ser?”.²⁸⁸ Pero también donde él no considera los discrepantes como locos, donde él explica positivamente su concepción: que, paralelamente al *factum* de la ciencia, que fundaría la filosofía teórica, entra en juego un *factum* “de la realidad ética”, que antes (1877) como también después, en cuanto “*factum* del derecho”, debe fundar la filosofía práctica²⁸⁹—también donde Cohen se mantiene dentro de las formas científicas—, ahí es posible en todo caso una comprensión puramente inmanente,²⁹⁰ porque sólo se ha de creer en sus premisas:

Si no existieran seres humanos, de todas maneras sería necesario que el universo de las cosas tuviera un fin último. Simple y llanamente no podemos deshacernos [¡!, KCK] de esta idea, porque la unidad del fin sigue siendo nuestra herencia, aunque perdamos el título de propiedad que es la causalidad. Y aun cuando no subsistiera este mecanismo teleológico de nuestro pensamiento; por tanto, afirmese lo siguiente: lo moral ha de ser pensado como una realidad de tal índole, que necesariamente tendría que subsistir, que su ser necesariamente tendría que ser, aunque ninguna existencia hubiera para la que fuera válida. Aunque toda la realidad de la experiencia, aunque toda existencia sensible estuviera aniquilada, los límites de esta misma necesariamente tendrían que permanecer en el noúmeno. Aunque se desvaneciera toda la naturaleza, permanecería la idea de la libertad. Aunque se interrumpiera toda la experiencia, la realidad ética debería permanecer.²⁹¹

Dice Cohen. También habría podido hacer este énfasis de una manera más sencilla, con que simple y llanamente hubiera dicho que *su* concepto del deber ser representa un absoluto que *él*—Cohen—no permite que nadie le quite: digan lo que digan de la idea de la libertad, *él* siempre va a aferrarse a ella.

Pero, donde edificó su teoría ética sobre la afirmación “último fin del universo”, ahí Cohen no quería en absoluto haber emitido una opinión meramente privada, sino haber fundado una cosmovisión científica que, vinculada a Kant y acreditada por la autoridad de este gran nombre, se basara en la idea de la libertad. Evidentemente, tampoco esto marchó sin reinterpretaciones agravantes, en la medida en la que también en este aspecto se ató directamente a fórmulas kantianas.²⁹² Así, la autonomía de libertad y necesidad fue degradada primero a antinomia únicamente “fenoménica”,²⁹³ y Cohen hasta llegó a afirmar que en Kant había servido sólo para exponer que “el noúmeno” es “libre en

cuanto tal”, pues, “sin el nómeno de la libertad”, la ética en general no puede sino “ser un sonido vacío”:

Si las cuentas de la existencia humana se cierran en ceros—sostiene Cohen en contra de los no idealistas—, si el condicionamiento causal de lo humano encuentra aquí y allá una barrera temporal, pero ningún límite objetivo; si esa libertad es sólo un manojo de paja [...] si sólo a la piedad de la escuela ha de atribuirse la conservación de esos escombros de moralidad; si la idea de ser humano no significa en realidad otra cosa sino un fenómeno; si bajo ningún aspecto, bajo ningún respecto, la reflexión sobre el destino del ser humano abre la perspectiva sobre el significado regulativo del nómeno, de una idea trascendental; entonces, sí, entonces la ética ha sido abolida, está liquidada. ¡Véan la historia y el derecho cómo se las arreglan con la [moral, KCK] estadística!²⁹⁴

“Mi ética es la estadística moral”, había dicho Lange a los 30 años de edad y sostenido después en la formulación de su “tesis del ideal” que una ética no se ha de fundar científicamente. Pero incluso su crítico Cohen no puede, en última instancia, sino hacer plausible, apelando simplemente a la convicción de sus contemporáneos de que la cuenta del ser humano no puede saldarse con que quieran ver en él un fenómeno—léase: producto de la naturaleza, la sociedad y la historia—, la razón por la cual una ética es en todo caso posible y significativa, definida pero *indispensable*. En su *Ethik des reinen Willens [Ética de la voluntad pura]*,²⁹⁵ que aparece tres décadas después, Cohen ha presentado la legitimación de la ética de un modo más desarrollado, y es interesante ver que también aquí el nuevo concepto trascendental de lo objetivo es el que abre la posibilidad de la ética:

El único fundamento posible de toda teoría, de toda ley, es el que pone la fundación. Y no puede darse otra seguridad, otra certeza, que la que está puesta en la fundación. [...] Pero la fundación debe concordar con los fenómenos, está obligada al éxito que es capaz de alcanzar para explicar de un modo coherente los fenómenos y los problemas. Si no alcanza este éxito, entonces demuestra que no vale precisamente como hipótesis, aunque el único ejemplo que es ella no puede hacer que se pierda el valor epistemológico de la hipótesis. En la medida en que sea fiel a su concepto, la hipótesis tiene seguridad y certeza. No existe otra certeza.²⁹⁶

La idea de libertad, primero determinada *formalmente* como nómeno puro, adquiere muy pronto un significado altamente *material* por estar condicionada al “éxito” y al “fracaso”, que tiene que padecer cabalmente en cuanto idea regulativa o “hipótesis”. Y esto no sólo porque la idea de libertad es en el siglo XIX un asunto político de primera magnitud, sino sobre todo precisamente porque el éxito de esta idea parece que se puede exhibir también históricamente:

Que se cancele la autonomía, el *homo noumenon* de la personalidad ideal, y se reduce a la nada no sólo el sistema de la escuela de Kant, sino a la vez el mundo ideal de nuestra poesía patria; se frustra el ímpetu de la libertad y el entusiasmo por el derecho y la justicia que alentaba a nuestro liberalismo político [¡!, KCK] en las épocas de su vigor. La autonomía marcaba la pauta a seguir tanto contra el materialismo de la causalidad natural como también contra el despotismo de la injusticia y la esclavitud del dogma.²⁹⁷

El concepto general, ideológico, de la idea de la libertad, y también éste más especial de idea de la libertad, poseen ahora, además del sentido que les da la historia de la filosofía, uno que se puede determinar cabalmente incluso según la política de las facciones, y la “fundación gnoseológica de la ética”, en la medida en la que está

asegurada por este criterio del éxito, sirve simple y llanamente a los fines del liberalismo político.²⁹⁸ “Pues ¿qué sentido tendría la ética si el sujeto se hubiera de entender absolutamente como ya dado, nacido y crecido en un ambiente? La ética, entonces, se disolvería precisamente en antropología y sociología”²⁹⁹—lo que a su vez parecía que se podía impedir porque se demostró que la idea liberal de *homo noumenon* era una fuerza histórica fundamental—. Ésta es la razón por la que también Cohen lucha, no de manera diferente a como lo hicieron Haym y otros admiradores liberales de Fichte, contra “la máxima hegeliana de la reacción”: “lo eficientemente real es racional y lo racional, eficientemente real”,³⁰⁰ por la que también se indica claramente que el concepto de libertad, presuntamente formal, de hecho está pensado materialmente, que el *homo noumenon* del pensamiento puro en realidad es un *homo phaenomenon* de una concepción liberal del Estado.³⁰¹

Así, por amor del absoluto, en cuyo eterno designio puede estar a salvo esta identidad [a Hegel, KCK] se le esfumó finalmente la distinción de ser y deber ser, naturaleza y moralidad, realidad eficiente y tarea, realidad eficiente e idea. Puede que esto le haya causado por un momento una hinchazón a la idea del Estado; una consolidación no le ha podido traer. A la larga, no se puede confiar en un Estado que no tenga como fundamentos el derecho y la moralidad. Así, pues, Hegel ha llevado lo absoluto a la materialización, y también al debilitamiento, a la relativización de la ética.³⁰²

¿Creía Trendelenburg, junto con Stahl, Schelling y otros, en la divinidad de lo establecido o Cohen, con Lange y el liberalismo, en el Estado “ideal”?; en que el Estado es el único que hace posible el valor supremo de la existencia humana había un amplio consenso. Por lo que se refiere a los individuos, a esta ética no le fue diferente a como le había ido a la de Liebmann y otros neoliberales, sobre todo porque ellos “[debían, KCK] reconocer el derecho ético del Estado con una obediencia libre e incondicional; reconocer que para el ser humano no hay salvación, esté en el nivel superior o en el inferior, tanto espiritual como moralmente, sin el Estado o fuera del Estado”.³⁰³ Que sólo el Estado otorga “al individuo la madurez de la humanidad”, exige como virtudes supremas frente a él la obediencia y la fidelidad,³⁰⁴ pues

no basta pagar los impuestos y cumplir el servicio militar para dar testimonio del propio patriotismo; sino sólo en la coherencia de las convicciones de que al Estado al que se pertenece se debe la condición fundamental del valor ético humano de la cultura y que de esto se puede agradecer solamente a un único Estado. De aquí que el presupuesto absoluto de la obligación que se tiene frente al Estado sea la sagrada convicción de que no es lícito pensar en tener, tanto menos aspirar a tener, otro Estado fuera de la patria.³⁰⁵

Pero, a diferencia de los filósofos conservadores y neoidealistas del Estado, Cohen aún no piensa, al hacer estas precisiones, aunque también en el sentido fáctico y completamente literal promuevan la “idolatrización del Estado”, que el Estado actual en sí, en las actuales condiciones del derecho y la propiedad, ya sea santo, sino piensa que un Estado alcanza esta “santidad” sólo convirtiéndose en un Estado de derecho:

Un grave sentimiento de odio podría pesar sobre nuestra ética, porque ésta orienta la autoconciencia al Estado, cuando el Estado empírico corresponde tan poco a este ideal, y tan a menudo e insistentemente desprecia este ideal. Sin embargo, de acuerdo con la lógica de su intencionalidad, la ética tiene necesariamente, como forzada a ello, que pagarle impuestos y acatarlo; corriéndose el peligro de que las

palabras sean puro alarde. El Estado empírico es por supuesto el Estado de las posiciones sociales y las clases dominantes; no es Estado de derecho. El Estado fundado en el poder puede convertirse en Estado de derecho sólo perfeccionando el derecho, de acuerdo con la idea del Estado, no de acuerdo con el interés de las posiciones y clases sociales. Éstas son las comunidades relativas.³⁰⁶

La cuestión de si el Estado alemán se regía “de acuerdo con la lógica de su intencionalidad”, a la que esta ética “rendía homenaje”, la cuestión de si alguna vez algún Estado ha hecho eficientemente realidad esta “hipótesis” “científica” de Cohen, pertenece al ámbito de las discusiones políticas históricas. Pero que esta ética consiga pensar al mismo tiempo la santidad del Estado con la misma científicidad que corresponde a los axiomas euclidianos, permite entender plenamente la fundación de la filosofía teórica y, con ello, la interpretación coheniana de Kant. A causa de la “unitariedad del método de la lógica y la ética”,³⁰⁷ la categoría de la idea y su ejecución en el “pensamiento puro” logra dos veces lo mismo: al someter lo material al primado absoluto de las fuerzas normativológicamente formativas y otorgarle únicamente a este elemento general, concebido así, el sentido de lo originario y de lo únicamente valioso, en la ciencia y en la vida no queda refugio alguno para lo que es solamente casual, para lo particular y efectivamente individual. Lo específico del interés de la voluntad y del apetito aparece en la “crítica coheniana de la experiencia”—tanto de la experiencia teórica como práctica—sólo como un elemento negativo corruptible y desechable, como un elemento negativo que ha de ser eliminado en la teoría como elemento no científico y en la práctica aniquilado legítimamente por parte del Estado. En esta situación, el concepto de ley tanto en la lógica como en la ética, que ciertamente pretende sólo reclamar una certeza mediante una validez en la ciencia tanto como en la sociedad en general, obliga en primer lugar a la validez absoluta de normas ideales—aquí, a las normas de la ciencia, orientándola en un concepto de conocimiento científico-matemático; allá, en las normas del derecho en la medida en que éste esté fundado éticamente—. Que un progreso sostenido del desarrollo social, y especialmente del desarrollo jurídico, habrá de conducir a un acercamiento cada vez mayor a la moralidad, estaba fuera de toda discusión para Cohen, quien se contaba entre los padres del programa social reformista y social ético del así llamado revisionismo.³⁰⁸

El ideal es el ser de la eternidad. Así, la justicia se vuelve la virtud de la eternidad. Su ser es eterno, toda virtud es eterna. Pero, sin la justicia, todas las virtudes carecen de valor. Como virtud del ideal, se eleva por encima de todo escepticismo y de toda la molición del oportunismo conservador, para cuya sabiduría mundana la fe en un mundo nuevo es una ilusión ideológica. La justicia es la virtud del ser humano, en cuanto ser humano no del otro mundo, sino del nuevo.³⁰⁹

¹ Fundamental para la investigación de Lange: O. A. Ellissen, *Friedrich Albert Lange. Eine Lebensbeschreibung* [*Friedrich Albert Lange. Una biografía*], Leipzig, 1891; *Friedrich Albert Lange. Über Politik und Philosophie. Briefe und Leitartikel 1862-1875* [*Friedrich Albert Lange. Sobre política y filosofía. Cartas y editoriales 1862-1875*], editados y elaborados por Georg Eckert, Duisburgo, 1968 (citado como Eckert, 1968); *Friedrich Albert Lange. Leben und Werk* [*Friedrich Albert Lange. Vida y obra*], editado por Joachim H. Knoll y Julius H. Schoeps, Duisburgo, 1975 (citado como Knoll-Schoeps, 1975).

² Ellissen, *op. cit.*, p. 106 (carta a Kambli del 27 de septiembre de 1858).

³ Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [*Historia del materialismo y crítica de su significado en el presente*], Iserlohn, 1866 (citado como GdM, 1866).

⁴ Véase Klaus Plump, “Versuch einer Bibliographie der von F. A. Lange publizierten Arbeiten” [“Intento de una bibliografía de los trabajos publicados por F. A. Lange”], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 271-273; la 2a. ed., corregida y aumentada, apareció en 1873 y 1875 en 2 tomos (citados como GdM [*Historia del materialismo*], 1873, y GdM [*Historia del materialismo*], 1875) (Iserlohn), y respecto de la primera edición ha de considerarse como un nuevo libro (doble volumen, notas). Apareció en más de 10 ediciones, en parte como tiraje a precios populares, abreviada.

⁵ Además de haberlo en Ellissen, el material biográfico se encuentra ante todo en Franz Weinkauff, en ADB (1885), reimpreso en Joachim H. Knoll (ed.), *Friedrich Albert Lange. Pädagogik zwischen Politik und Philosophie* [*Friedrich Albert Lange. Pedagogía entre política y filosofía*], Duisburgo, 1875, pp. 23-31; véase además Ludger Heid, “Biographische Daten zu F. A. Lange” [“Datos biográficos de F. A. Lange”], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 268-270.

⁶ Weinkauff, citado según Knoll, *op. cit.*, p. 23.

⁷ Tesis doctoral (26 de marzo de 1851), Bonn, sin año (1851).

⁸ En este punto se equivoca Weinkauff (p. 24); este discurso apareció primero en *Velhagen und Klasings deutsche Lesebogen* [*Círculo de Lectores de Velhagen y Klasing*], núm. 71, editado por O. A. Ellissen, Bielefeld, 1926.

⁹ Véase Ellissen, *op. cit.*, pp. 97 y ss.

¹⁰ Parcialmente impreso en *Friedrich Albert Lange. Pädagogik zwischen Politik und Philosophie* [*Friedrich Albert Lange. Pedagogía entre política y filosofía*], editado por J. H. Knoll, Duisburgo, 1975.

¹¹ Lange, *Festrede zu Schillers hundertjährigem Geburtstage* [*Discurso festivo en el centésimo aniversario del nacimiento de Schiller*], Duisburgo, 1859.

¹² *Ibid.*, pp. 4, 6, 11 y 17.

¹³ “Festrede, gehalten bei der Schulfeyer des Geburtstages Sr. Majestät des Königs den 22. März 1862” [“Discurso festivo, pronunciado en la fiesta escolar para celebrar el cumpleaños de Su Majestad el Rey el 22 de marzo de 1862”], en *Friedrich Albert Lange. Pädagogik...* [*Friedrich Albert Lange. Pedagogía...*], pp. 93-99.

¹⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹⁵ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶ Impreso en Eckert, 1968, pp. 381-681.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 381-384.

¹⁸ *Ibid.*, p. 385.

¹⁹ Véase Eckert, 1968, pp. 25-31; Ellissen, pp. 115-121.

²⁰ Ambos aparecen aquí como “editores”.

²¹ *Ibid.*, p. 4.

²² Véase Ludger Heid, “Friedrich Albert Lange und der preußische Verfassungskonflikt” [“Friedrich Albert Lange y el conflicto constitucional prusiano”], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 56-70.

²³ Véase Ellissen, p. 122.

²⁴ *Ibid.*, p. 27; Duisburgo, 1865, reimpreso en 1975, junto con el escrito *Jedermann Hauseigentümer* [*Cada dueño de casa*] (Duisburgo, 1865), editado y provisto con una introducción por Julius H. Schoeps, Duisburgo,

1975; a este respecto, véase August Bebel, *Aus meinem Leben [De mi vida]*, en tres partes, 9a. ed., Berlín, 1930 (1a. ed., 1910), t. I, pp. 96 y ss.

²⁵ *Ibid.*, pp. 4 y 6.

²⁶ Citado según Eckert, 1968, p. 74.

²⁷ Weinkauff, p. 28.

²⁸ "... como también por medio de notas estadísticas e históricas", Duisburgo, 1865, anónimo (= F. A. Lange-Franz Weinkauff).

²⁹ *Das bewährte System englischer Baugenossenschaften für deutsche Verhältnisse bearbeitet und in seiner Verwendbarkeit für Arbeiter-Genossenschaften jeder Art nachgewiesen, Mit einer Einl. v. L. Sonnemann [El acrisolado sistema de los sindicatos ingleses de la construcción para las condiciones alemanas elaborado y comprobado en su aplicabilidad a los sindicatos de todo tipo, con una introducción de L. Sonnemann]*, Duisburgo, 1865 (reimpresión, encuadrada a Lange, *Die Arbeiterfrage... [La cuestión obrera]*, Duisburgo, 1975).

³⁰ Duisburgo, 1865, anónimo (= Lange).

³¹ *Ibid.*, pp. 28 y ss.

³² *Ibid.*, p. 29; véase Bebel, *op. cit.*, pp. 99 y ss.

³³ *Ibid.*, p. 30.

³⁴ Impreso en Eckert, 1968, pp. 296-298.

³⁵ *Ibid.*, p. 296.

³⁶ *Ibid.*, p. 297.

³⁷ *Ibid.* p. 298.

³⁸ La segunda edición, propiamente un nuevo libro respecto de la primera, apareció como "reelaborada y aumentada" (Winterthur, 1870); la tercera, igualmente como "reelaborada y aumentada", Winterthur, 1875. Fue reimpresa muchas veces (4a., 1879, 5a., 1894, 6a., 1909, 7a., 1910); en 1910 apareció una edición abreviada, reelaborada, por A. Grabowsky, Leipzig, sin año, que también contiene algunos pasajes tomados de *GdM [Historia del materialismo]*.

³⁹ Con motivo del centésimo aniversario luctuoso de Lange, en 1975, apareció, además de las reimpresiones, colecciones de artículos y materiales en la serie "Duisburger Forschungen" ["Investigaciones de Duisburgo"], también *GdM [Historia del materialismo]*, edición e introducción de Alfred Schmidt, en la colección *Libros de Bolsillo* de Suhrkamp, Francfort del Meno, 1974 (2 tomos).

⁴⁰ Al respecto véase Jörg Salaquarda, "Nietzsche und Lange" ["Nietzsche y Lange"], *Nietzsche-Studien [Estudios Nietzscheanos]*, núm. 7, 1978, pp. 236-260; cita tomada de la p. 257, lo que es imposible sólo porque Lange comienza, en el contexto del debate materialista, con la redacción y sólo años más tarde (1862 y ss.) expone decididamente metas políticas.

⁴¹ Hans Martin Sass, "Der Standpunkt des Ideals als kritische Überwindung materialistischer und idealistischer Metaphysik" ["La posición del ideal como superación crítica de la metafísica materialista e idealista"], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 188-206; cita tomada de la p. 195.

⁴² Opuesto a esto Bebel, *op. cit.*, t. I, p. 98.

⁴³ Véase *ibid.*, en donde únicamente cita *GdM [Historia del materialismo]*.

⁴⁴ *Arbeiterfrage [La cuestión obrera]* (5a. ed.), 1894, p. 381.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 376 y ss.

⁴⁶ *GdM [Historia del materialismo]*, 1875, p. 537; citado de manera mutilada en Sass, quien no nota que no se trata precisamente del "materialismo" de los socialistas al proseguir la cita: "esta expedición al materialismo es la razón más profunda de que tengan muy poco alcance los movimientos orientados al mejoramiento de la sociedad" (*ibid.*); nadie, en mi opinión, puede interpretar a Lange de una manera más crasa.

⁴⁷ Bebel (*op. cit.*, pp. 99 y ss.) relata que en 1868 fue incluido el artículo formulado por Lange en la constitución del cantón de Zurich: "El Estado protege y promueve constitucionalmente el bienestar corporal y

espiritual de las clases trabajadoras y el desarrollo del sindicalismo”.

⁴⁸ Véase Karl Grün, “Die Geschichte des Materialismus. Von Friedrich Albert Lange” [“La historia del materialismo de Friedrich Albert Lange”], *Die Wage [La Audacia]*, núm. 3, 1875, pp. 625-630, 641-647; 643 y ss.

⁴⁹ Véase *Die Arbeiterfrage [La cuestión obrera]* (5a. ed.), 1894, p. 59: “economía política materialista” significa: “doctrina del libre mercado”, “liberalismo”; p. 76 define este materialismo; Sass desconoce también el contexto de estas declaraciones dirigidas globalmente contra el materialista Strauss; véase atinadamente en Lübke, *op. cit.*, p. 100: “Strauss es el auténtico representante de la burguesía apolítica negada intelectualmente para la política”.

⁵⁰ Lange habla en este contexto de una “ciencia falsificada” (*Arbeiterfrage [La cuestión obrera]*, p. 15), esta economía política, porque comparte, “con ciega unilateralidad, la posición de los capitalistas” (*ibid.*), y subsume en ella la “economía política desde Ricardo hasta Mill” (p. 39), los “ecónomos fundadores” (p. 41), socialista de cátedra, etc., y todo reclamándose a Marx.

⁵¹ Sass, *op. cit.*

⁵² *GdM [Historia del materialismo]*, 1875, p. 538; Sass, *ibid.*

⁵³ *Ibid.*, 1875, p. 538.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 25 y ss., 63 y ss.

⁵⁶ Véase *Arbeiterfrage [La cuestión obrera]* (5a. ed.), 1894, pp. 25 y ss. El trabajo de J. M. Bösch (*Friedrich Albert Lange und sein “Standpunkt des Ideals” [Friedrich Albert Lange y su “posición del ideal”]*, Frauenfeld, 1890) nada aporta, en mi opinión, para aclarar este problema, pues Bosch desacredita de entrada “La opinión de Lange que sostiene la inocuidad moral del materialismo teórico” (p. 25), para darle enseguida rienda suelta a su propio antimaterialismo.

⁵⁷ *Arbeiterfrage [La cuestión obrera]* (5a. ed.), 1894, pp. 26 y ss.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 248; pp. 12, 231, 60.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 347 y ss.

⁶⁰ *Ibid.* p. 348. Por esta razón, Eduard Bernstein (“Zur Würdigung Friedrich Albert Lange’s” [“Para apreciar los méritos de Friedrich Albert Lange”], *Die Neue Zeit [La Nueva Época]*, 10 de febrero de 1892, pp. 68-78, 101-109, 132-141) habla precisamente de que “Lange habría sido el que mejor había estimado el *Capital* desde la perspectiva de la filosofía de la historia” (p. 138). Aquí podría verse la hora en que nació el así llamado “revisionismo”, al que Bernstein le dio luego un programa con su “De regreso a Lange” (en, del mismo autor, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie [Los presupuestos del socialismo y las tareas de la socialdemocracia]*, 2a. ed., corregida y completada, Stuttgart-Berlín, 1921 (1a. ed., 1899), p. 257.

⁶¹ *Ibid.*, p. 349; véase pp. 248 y ss.

⁶² Aquí hace una excepción Martin J. Sattler, “Friedrich Albert Lange — ‘Socialconservativer’ oder ‘Socialrevolutionär’” [“Friedrich Albert Lange: ‘conservador social’ o ‘revolucionario social’ ”], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 71-82, quien, sin embargo, se ve privado de los frutos de sus lecturas a causa de esta disparatada formulación del problema, pues responde con una especie de “ni-comotampoco-ni”.

⁶³ Véase Siegfried Keil, *op. cit.*, p. 198 y ss.; *Philosophenlexikon von einem Autorenkollektiv [Diccionario de filósofos de una colección de autores]*, editado por Erhard Lange y Dietrich Alexander, Berlín, 1982, pp. 523-526.

⁶⁴ Bruno Frei en su reseña de la nueva edición de *GdM [Historia del materialismo]* de 1974, *Das Argument [El Argumento]*, cuaderno 92 = núm. 17, 1975, pp. 702-703; cita tomada de la p. 703.

⁶⁵ A este respecto, véase Martín J. Sattler, *op. cit.*; asimismo, Shlomo Na’aman, “Friedrich Albert Lange in der deutschen Arbeiterbewegung” [“Friedrich Albert Lange en el movimiento obrero alemán”], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 20-55; él es un representante de la tesis sesgada que sostiene que el “materialismo histórico” se ha “escurrido completamente” de Lange (p. 20), e incluso lo excluye por completo de la “historia de las ideas de la socialdemocracia clásica” (p. 21), para hacer consideraciones más generales acerca de un “grupo de políticos más honorables” (p. 24), no caracterizado más detalladamente, entre los cuales también cuenta a Lange (!), las

cuales desembocan finalmente en la “tesis” de que Lange había estado “predispuesto” a “convertirse en un ciudadano del Reich y en un buen alemán” (p. 55). Las agujas para desviar el tren del debate a estas calumnias motivadas por razones puramente políticas las maniobró efectivamente Franz Mehring en su *Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie [Historia de la socialdemocracia alemana]* (4 tomos, 11a. ed., Stuttgart, 1921, t. I, 242; III, 13 y ss.; 202 y ss.; IV, 77 y ss.).

⁶⁶ Al respecto, véase cap. VI.2.

⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Werke [Obras]*, t. III, p. 991; véase también p. 970. Por lo que se refiere a la relación de Nietzsche con Lange, véase Jörg Salaquarda, *op. cit.*, y George J. Stack, *Lange und Nietzsche [Lange y Nietzsche]*, anunciado en De Gruyter.

⁶⁸ “He vuelto a echar mano de *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo]*, de Lange, que es para mí estímulo y solaz. Me gustaría tanto que Ud. alguna vez la leyera.” Rosa Luxemburgo a la Sra. Liebknecht, página de forros del tomo II.

⁶⁹ Véanse cap. V, sección 2 y cap. VI, sección 2.

⁷⁰ Lange, *op. cit.*, p. III.

⁷¹ Una excepción aquí la constituye sólo Helmut Holzhey, “Philosophische Kritik. Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie bei F. A. Lange” [“Crítica filosófica. Para la relación de teoría del conocimiento y filosofía social en F. A. Lange”], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 207-226, a cuya interpretación me adhiero en casi todos los puntos.

⁷² GdM [*Historia del materialismo*], 1866, p. III.

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. v.

⁷⁶ *Ibid.*; véase Lange, *Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten [Introducción y comentario a los poemas filosóficos de Schiller]*, del legado del autor, editado por O. A. Ellissen, Bielefeld-Leipzig, 1897.

⁷⁷ Lange, *op. cit.*, p. VI.

⁷⁸ *Arbeiterfrage [La cuestión obrera]* (5a. ed.), 1894, p. 387.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 275.

⁸¹ Ellissen, *op. cit.*, pp. 106 y ss.

⁸² Al respecto, véase cap. II.

⁸³ Ziegler, *op. cit.*, pp. 321 y ss.

⁸⁴ *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen [La filosofía en la vida espiritual alemana del siglo XIX. Cinco lecciones]*, 2a. ed., revisada, Tubinga, 1909, p. 82.

⁸⁵ GdM [*Historia del materialismo*], 1866, p. 234.

⁸⁶ GdM [*Historia del materialismo*], 1875, p. 3.

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ *Kant...*, p. 19.

⁸⁹ GdM [*Historia del materialismo*], 1866, p. v.

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ GdM [*Historia del materialismo*], 1875, p. 4.

⁹² *Ibid.*, p. 2.

⁹³ *Ibid.*, pp. 50 y ss.

⁹⁴ Véase Holzhey, *op. cit.*, pp. 218 y ss.

⁹⁵ GdM [*Historia del materialismo*], 1875, p. 56.

- ⁹⁶ *Ibid.*, pp. 54 y ss.
- ⁹⁷ GdM [*Historia del materialismo*], 1866, p. 235 y ss.; GdM [*Historia del materialismo*], 1875, p. 5.
- ⁹⁸ *Ibid.*, p. 127.
- ⁹⁹ *Ibid.*, p. 5.
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 54 y ss.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 53 y ss.
- ¹⁰² *Ibid.*, p. 54.
- ¹⁰³ Sass, *op. cit.*, p. 204.
- ¹⁰⁴ Ellissen, *op. cit.*, p. 30.
- ¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 31.
- ¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 34; véase también Heinrich Braun, *Fr. Albert Lange als Sozialökonom. Nach seinem Leben und seinen Schriften* [*Friedrich Albert Lange como economista social. De acuerdo con su vida y sus escritos*], 1a. sección (5 de agosto de 1881), Halle, 1881, pp. 7 y ss.
- ¹⁰⁷ *Arbeiterfrage* [*La cuestión obrera*] (1a. ed.), 1865, p. 3.
- ¹⁰⁸ Sass, 1978, pp. 256 y ss.
- ¹⁰⁹ Hermann Cohen, “Friedrich Albert Lange”, *PJ*, núm. 37, 1876, pp. 353-381; cita tomada de p. 578. Al respecto, véase Cohen, *Briefe* [*Cartas*], selección y edición de Berta y Bruno Strauss, Berlín, 1959, pp. 42 y ss., en donde se muestra que Cohen, en 1872, antes incluso de la aparición de GdM [*Historia del materialismo*], t. II, reimpresión, ya había formulado esta crítica.
- ¹¹⁰ *Die Philosophie...* [*La filosofía...*], 1909, p. 82.
- ¹¹¹ *KrV B* [*Crítica de la razón pura B*], pp. 546-547.
- ¹¹² “Pues, por lo que se refiere a semejantes disputas, los escritos polémicos de ambos adversarios son, más que de ordinario, una enredada trama de verdad y error, sutileza y miopía.” Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* [*Comentario a la Crítica de la razón pura de Kant*], t. II, 2a. ed., Stuttgart-Berlín-Leipzig, 1922 (1a. ed., 1892), p. 135.
- ¹¹³ A este respecto, véase el juicio crítico de Cohen en su artículo “Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer” [“Para la controversia entre Trendelenburg y Kuno Fischer”], *SPZ*, t. I, pp. 229-275 (1a. ed., *ZVPs*, núm. 7, 1871, pp. 249-296).
- ¹¹⁴ *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* [*Sistema de lógica y metafísica o doctrina de la ciencia*], 2a. ed. completamente reelaborada, Heidelberg, 1865.
- ¹¹⁵ “Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit” [“Sobre una omisión en la prueba kantiana de la subjetividad excluyente del espacio y el tiempo”], en *Historische Beiträge zur Philosophie* [*Contribuciones históricas para la filosofía*], t. III, *Vermischte Abhandlungen* [*Miscelánea de ensayos*], Berlín, 1867, pp. 215-276.
- ¹¹⁶ *Geschichte der neueren Philosophie* [*Historia de la filosofía moderna*], t. III, *Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung* [*Crítica kantiana de la razón y su génesis*], 2a. ed. revisada, Heidelberg; de la misma obra, t. IV, *Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik* [*Sistema kantiano de la razón pura sobre la base de la crítica de la razón*], 2a. ed. revisada, Heidelberg, 1869.
- ¹¹⁷ *Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung* [*Kuno Fischer y su Kant. Una confrontación*], Leipzig, 1869.
- ¹¹⁸ *Anti-Trendelenburg. Eine Gegenschrift* [*Anti-Trendelenburg. Una réplica*], Jena, 1870.
- ¹¹⁹ *Ibid.*, p. 231.
- ¹²⁰ Información bibliográfica: Vaihinger, *Kommentar* [*Comentario*], t. II, pp. 545-548.
- ¹²¹ Por ejemplo, véase “O. Ritschl über Albrecht Ritschl” [“O. Ritschl sobre Albrecht Ritschl”] (*ADB*); C. Grapengiesser en *PhM*, núm. 5, 1870, p. 273—y evidentemente discípulo de Trendelenburg—.
- ¹²² Trendelenburg, *Kuno Fischer...*, pp. 2 y ss.

¹²³ Walter Kinkel (*Hermann Cohen. Eine Einführung in sein Werk [Hermann Cohen. Introducción a su obra]*, Stuttgart, 1924) habla sólo de que “la escolástica de Trendelenburg, de gran altura intelectual pero dogmática”, despertó “muy pronto la oposición del espíritu” de Cohen (pp. 36 y ss.), pero se daba muy poco cuenta, igual que Ollig (*op. cit.*, pp. 30 y ss.), de que su condición de discípulo respecto de Steinthal y Lazarus perdió todo su significado precisamente con ese ensayo. Julius Ebbinghaus, “Hermann Cohen als Philosoph und Publizist” [“Hermann Cohen como filósofo y escritor”], *Archiv für Philosophie [Archivo de Filosofía]*, núm. 6, 1956, pp. 109-122, expone, en principio de una manera atinada, esta dependencia de Cohen de la posición de Trendelenburg, pero en mi opinión se equivoca cuando dice que, en este debate, Cohen le habría dado la razón a Trendelenburg “en todos los puntos”; véase también del mismo autor, “Cohen”, *NDB*.

¹²⁴ Cohen, *Friedrich Albert Lange...*, 1876, p. 378.

¹²⁵ Véase Trendelenburg, *LU [Investigaciones lógicas]* (2a. ed.), 1862, t. I, pp. 121-129; Fischer, *System... [Sistema...]* (2a. ed.), 1865, pp. 153-182.

¹²⁶ Departamento de manuscritos de la Biblioteca de la Universidad de Heidelberg, “9 Briefe Trendelenburgs an Fischer” [“Nueve cartas de Trendelenburg a Fischer”].

¹²⁷ Véanse las cartas del 16 de octubre de 1855, 6 de diciembre de 1855, 19 de marzo de 1856, 25 de mayo de 1856, 11 de julio de 1856, 5 de agosto de 1856, 17 de noviembre de 1856; al respecto, véase también el cap. IV, sección 3.

¹²⁸ Transcripción y complementación de sílabas y letras hecha por el autor.

¹²⁹ A excepción de A. L. Kym (“Trendelenburgs logische Untersuchungen und ihre Gegner. 2. Abhandlung: Kritik der Wissenschaftslehre Kuno Fischers” [“Las investigaciones lógicas de Trendelenburg y sus adversarios. Ensayo 2: Crítica de la doctrina de la ciencia de Kuno Fischer”], *PhM*, núm. 4, 1869-1870, pp. 435-483; reimpreso en *Metaphysische Untersuchungen [Investigaciones metafísicas]*, Munich, 1875, pp. 57-110), los disputantes que toman adicionalmente parte en este debate en la época misma del debate ya no tienen conocimiento de los antecedentes propios de éste.

¹³⁰ *LU [Investigaciones lógicas]* (2a. ed.), 1862, t. I, p. 124.

¹³¹ *Ibid.*, p. 126.

¹³² *Ibid.*, p. 125.

¹³³ Adecuado a este respecto, véase Kym, *Metaphysische Untersuchungen... [Investigaciones metafísicas...]*, pp. 72 y ss.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 203; véanse pp. 202-208 y *KrV B [Crítica de la razón pura B]*, pp. 399 y ss.

¹³⁵ Bonitz, *Zur Erinnerung... [En memoria...]*, 1872, calificó *LU [Investigaciones lógicas]* incluso como “teoría del conocimiento” (pp. 16)!

¹³⁶ Véase I. H. Fichte, en *ZPPK*, núm. 11, 1843, p. 47; núm. 12, 1843, pp. 43 y ss.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 204.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 204 y ss.

¹³⁹ Carta del 6 de mayo de 1867.

¹⁴⁰ “Ueber eine Lücke...” [“Sobre una omisión...”], p. 224.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 224 y ss.

¹⁴² *Ibid.*, p. 259.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 224 y ss.

¹⁴⁴ Le corresponde la de Fischer relativa al “pensamiento puro”; véase *supra*.

¹⁴⁵ Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie [Historia de la filosofía moderna]*, t. III (2a. ed.), 1869, p. XII; en el *Sistema* (2a. ed.) se dice escuetamente: “Los objetos son representaciones. La objetividad cae en el campo de la representación y nada es más allá de la misma. Llamamos objetivo sólo lo que nosotros ponemos o representamos” (p. 477).

¹⁴⁶ Véase en este sentido Georg Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität [Kant. Dieciséis clases dadas en la Universidad de Berlín]*, 4a. ed. aumentada, Munich-Leipzig, 1918 (1a. ed.,

1904), “Sexta clase”, pp. 67-77.

¹⁴⁷ *KrV B [Crítica de la razón pura B]*, p. 44.

¹⁴⁸ Simmel, *op. cit.*, pp. 76 y ss.

¹⁴⁹ Véase cap. IV, sección 3.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵¹ Fischer, *Geschichte... [Historia...]* (2a. ed.), 1869, p. VI.

¹⁵² *KrV B [Crítica de la razón pura B]*, 763.

¹⁵³ Tan de acuerdo con el sentido, en Natorp, Cassirer, W. Kinkel y otras declaraciones ocasionales de miembros de la “escuela de Marburgo”.

¹⁵⁴ *Kuno Fischer...*, p. 40.

¹⁵⁵ Berlín, 1871.

¹⁵⁶ Anónimo, en *LC*, 1872, núm. 14 del 6 de abril.

¹⁵⁷ *Zur Kontroverse... [Para la controversia...]*, p. 231.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 240.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 240, 253 y ss.

¹⁶⁰ Cohen, *op. cit.*, p. 230; véase ¡p. 252!

¹⁶¹ Ernst Bratuscheck, “Kuno Fischer und Trendelenburg” [“Kuno Fischer y Trendelenburg”], *PhM*, núm. 5, 1870, pp. 279-323, a quien Cohen se adhiere en casi todos los puntos—con excepción de la afirmación acerca de aquella “omisión”—.

¹⁶² *Ibid.*, p. 229.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 250.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 233.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 233 y ss.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 234.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 235.

¹⁶⁸ *Idem.*

¹⁶⁹ *Idem.*

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 237.

¹⁷² *Ibid.*, p. 240.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 254 y ss.

¹⁷⁴ *KTE*, 1871, p. 63.

¹⁷⁵ *Idem*; *Zur Kontroverse... [Para la controversia...]*, pp. 235 y ss.

¹⁷⁶ *KTE*, 1885, p. 170.

¹⁷⁷ Véase la siguiente sección.

¹⁷⁸ Véase, por ejemplo, Ollig, *op. cit.*, p. 31, en donde se pone el título de “tomos de comentarios” a los “libros de Cohen sobre Kant”.

¹⁷⁹ Véanse las argumentaciones de Trendelenburg sobre “el hecho de las ciencias”, que impidieron que cundiera el “escepticismo” (*LU [Investigaciones lógicas]*, 1840, t. I, pp. 100 y ss.).

¹⁸⁰ Exposiciones más comprehensivas de la interpretación coheniana de Kant en Wolfgang Ritzel, *Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die Kritik der reinen Vernunft nach Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch* [Estudios sobre el cambio en la interpretación de Kant. La Crítica de la razón pura según Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt y Bruno Bauch], Meisenheim am Glan, 1968 (1a. ed., 1952), pp. 30-75; Hans Ludwig Ollig, *Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik von Hermann Cohens später*

Religionsphilosophie [Religión y fe en la libertad. Para la problemática de la posterior filosofía de la religión de Cohen], Königstein-Ts., 1979, pp. 54-109; véase además G. Lehmann, *Geschichte... [Historia...]*, pp. 177-182.

¹⁸¹ Véase también en la reseña de este escrito que hace Johannes Völkelt (“Philosophische Schriften” [“Escritos filosóficos”], *BLU [Blätter für litterarische Unterhaltung, Hojas de Tertulia Literaria]*, 1873, núm. 19-20, pp. 289-293, 312-316; = reseña de la colección: ... 5. Cohen ...); véase asimismo Hans Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben [Comentario a la Crítica de la razón pura de Kant. Para celebrar el primer centenario de la misma]*, t. I, Stuttgart, 1881, p. 437 y *passim*.

¹⁸² Véanse cap. II.1 y Erich Adickes, *Kant und das Ding an sich [Kant y la cosa en sí]*, Berlín, 1924, pp. 45, 47 y ss.

¹⁸³ Véase W. Halbfass, “Apriorismus” [“Apriorismos”], *HWP [Historisches Wörterbuch der Philosophie, Diccionario histórico de filosofía]*, núm 1, 1971, especialmente pp. 476-477; sin embargo, el término es más antiguo de lo que ahí se dice, pues ya aparece a mediados del siglo XIX: Prantl, *Die Bedeutung... [El significado...]*, 1849, p. 45; Mill, *Die inductive Logik... [La lógica inductiva...]*, 1849, pp. XIX, XXVI, XXX, XLIX, etc.; después, más a menudo. Interesante es que primero fuera usado de manera puramente negativa: como concepto (anti)nómico al empirismo, antropologismo, y cosas parecidas; véase Rosenkranz, *Ueber die Psychologie... [Sobre la psicología...]*, 1850, pp. 157, 161, 168; Prantl, *Die gegenwärtige Aufgabe... [La tarea actual...]*, 1852, p. 5: “Hegel’scher Apriorismus” [“Apriorismo hegeliano”].

¹⁸⁴ *KTE*, 1871, p. IV.

¹⁸⁵ Völkelt criticaba ya en 1873 que en Cohen no se podían distinguir claramente los términos “interpretación” y “desarrollo”.

¹⁸⁶ Véase Cohen, *Kants Begründung der Ethik [Fundación kantiana de la ética]*, Berlín 1877, pp. III y ss.

¹⁸⁷ La escuela de Marburgo ha sostenido esta contradicción: Paul Natorp, “Kant und die Marburger Schule” [“Kant y la escuela de Marburgo”], *KantST [Kant-Studien, Estudios Kantianos]*, núm 17, 1912, pp. 193-221; p. 193.

¹⁸⁸ *KTE*, 1871, p. v.

¹⁸⁹ *Idem*. Crítica pertinente en Lehmann, *Geschichte... [Historia...]*, pp. 177-182.

¹⁹⁰ Una prueba más de la extensa autonomía de la “programática” respecto del propio “neokantismo”.

¹⁹¹ *Op. cit.*, p. VI.

¹⁹² *Ibid.*, p. III. Puede ser que el estímulo para escribir este texto haya salido de Lange (véase su *Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus [Nuevas aportaciones para la historia del materialismo]*, cuaderno I, *Zurückweisung der ‘Beiträge’ Schillings nebst einer Untersuchung über Epikur und die Grenzen des Erfahrungsgebietes [Rechazo de las “aportaciones” de Schilling, junto con una investigación sobre Epicuro y los límites del ámbito empírico]*, Winterthur, 1867, pp. 11, 14 y ss., 30 y ss.).

¹⁹³ A este respecto, véase Cohen mismo en *KTE*, 1885, p. XIII.

¹⁹⁴ *Op. cit.*, p. IV.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 4.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 3.

¹⁹⁷ Heinrich Knittermeyer, “Hermann Cohen (1842-1918) Philosoph” [“Hermann Cohen (1842-1918), filósofo”], *LB de Kurhessen y Waldeck*, 1830-1930, 5/1955, pp. 13-32, reconduce en general la “preocupación de Cohen por Kant” al hecho de que él haya estado “determinado por consideraciones éticas” (p. 19).

¹⁹⁸ *KTE*, 1871, p. 270.

¹⁹⁹ C. Grapengiesser, “Die transzendente Deduction. Kant und Fries (Mit Beziehung auf die Schriften von J. Bona Meyer, O. Liebmann, K. Fischer, Ed. Zeller, H. Cohen, Edm. Montgomery)” [“La deducción trascendental. Kant y Fries (con referencia a los escritos de J. Bona Meyer, O. Liebmann, K. Fischer, Ed. Zeller, H. Cohen, Edm. Montgomery)”], *ZPPK*, núm. 65, 1874, pp. 34-80, 210-237; núm. 66, 1875, pp. 43-68; cita, núm. 66, 1875, p. 46.

- ²⁰⁰ KTE, 1871, p. 7.
- ²⁰¹ *Idem*.
- ²⁰² *Ibid.*, p. 11.
- ²⁰³ *Ibid.*, pp. 26, 104.
- ²⁰⁴ Paul Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems [La proeza filosófica de Hermann Cohen bajo el punto de vista del sistema]*, Berlín, 1918, p. 8.
- ²⁰⁵ Véase Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß [Diccionario de Kant. Libro de consulta sobre los escritos, cartas y legado manuscrito completos de Kant]*, elaborado por..., Hildesheim-Nueva York, 1972 (= 2a. reimpresión inalterada, Berlín, 1930), pp. 123-129.
- ²⁰⁶ Al respecto, véase Volkelt, *op. cit.*, pp. 313 y ss.
- ²⁰⁷ KTE, 1871, p. 44.
- ²⁰⁸ Véase F. Kambartel, “Erfahrung” [“Experiencia”], *HWP*, núm. 2, 1972, especialmente pp. 609-617, en donde se constata que, junto a los múltiples significados que tiene en Kant el concepto de experiencia, el significado principal en la *Crítica de la razón pura* es, sin embargo, “sinónimo de ‘conocimiento empírico’” (especialmente p. 614).
- ²⁰⁹ *KrV B [Crítica de la razón pura B]*, p. 740.
- ²¹⁰ *Ibid.*, p. 741.
- ²¹¹ KTE, 1871, pp. 49 y ss.
- ²¹² *Ibid.*, p. 50.
- ²¹³ Natorp, *Hermann Cohen...*, *op. cit.*, pp. 9 y ss.
- ²¹⁴ *SPZ*, t. I, pp. 30-87.
- ²¹⁵ KTE, 1871, p. III.
- ²¹⁶ *Ibid.*, pp. 52 y ss.
- ²¹⁷ *Ibid.*, p. 53.
- ²¹⁸ *Ibid.*, pp. 133 y ss., 61, 222.
- ²¹⁹ Al respecto, véase también W. Kinkel, *op. cit.*, pp. 40 y ss.
- ²²⁰ Sobre la teoría coheniana de la ciencia, que no podemos abordar más de cerca en este lugar, véase ante todo Wolfgang Marx, *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchung zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens “Logik der reinen Erkenntnis” [Lógica trascendental como teoría de la ciencia. Investigación sistemática crítica sobre la problemática filosófica de la fundación en la “Lógica del conocimiento puro” de Cohen]*, Francfort del Meno, 1977.
- ²²¹ Véase KTE, 1871, pp. II y ss., 28, 33, 35, 37, 54, 75, 90, 93, 105, 109, 112 y ss., 124, 206, 255.
- ²²² *KrV B [Crítica de la razón pura B]*, pp. 147 y ss.
- ²²³ Véase Cohen, *Zur Kontroverse... [Sobre la controversia...]*, p. 235, en la que asume la cuestión planteada por Trendelenburg sobre la posibilidad de una validez objetiva de la matemática pura (*Contribuciones históricas...*, t. III, p. 217).
- ²²⁴ KTE, 1871, p. 104.
- ²²⁵ “Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae (1865)” [“Doctrina de los filósofos sobre la antinomia de la necesidad y la contingencia”], en *SPZ*, t. I, pp. 1-29; p. 29.
- ²²⁶ Además también “Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele, psychologisch entwickelt (1868-69)” [“Representaciones mitológicas de Dios y el alma, tratadas psicológicamente (1868-1869)”], *SPZ*, t. I, pp. 88-140; “Die Dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins (1869)” [“La fantasía poética y el mecanismo de la conciencia (1869)”], *SPZ*, t. I, pp. 141-228. Al respecto véase Winrich de Schmidt, *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp [Psicología y filosofía trascendental. Sobre la recepción de la psicología por parte de Hermann Cohen y Paul*

Natorp], Bonn, 1976.

²²⁷ Jürgen Bona Meyer, *Kant's Psychologie [Psicología kantiana]*, Berlín, 1870; de este mismo autor véase también *Kant's Ansichten über die Psychologie. Einladungsschrift zum Amtsantritt der o. Prof. d. Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität am 9. 1. 1869 [Opiniones de Kant sobre la psicología. Texto del programa para la toma de posesión del puesto de profesor ordinario de filosofía en la Universidad Renana Friedrich-Wilhelms]*, Bonn, 1869 (en este texto Meyer distingue a Ueberweg como su amigo).

²²⁸ ZVPs, núm. 7, 1871, pp. 320-330.

²²⁹ Probablemente a principios de 1870 (¿el escrito de Meyer ha aparecido muy pronto después del 10 de agosto de 1869—dato de la conferencia—?!), pues él trabaja en *KTE* sólo hasta el verano (véase carta del 2 de agosto de 1870), y al mismo tiempo podría haber escrito su artículo “Zur Kontroverse...” [“Sobre la controversia...”], pues el artículo de Bratuscheck empleado en ella apareció igualmente sólo durante el semestre de verano de 1870.

²³⁰ *Ibid.*, p. 329.

²³¹ Véase cap. V, sección 2.

²³² *KTE*, 1885, p. 108.

²³³ *Idem.*

²³⁴ Ernst Cassirer, “Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie” [“Hermann Cohen y la renovación de la filosofía kantiana”], *KantST*, núm. 17, 1912, pp. 252-273; cita de la p. 259.

²³⁵ Véase *supra*, *op. cit.*; véase detalladamente en Dieter Adelman, *Einheit des Bewußtsems als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens [La unidad de la conciencia como problema fundamental de la filosofía de Hermann Cohen]*, tesis doctoral, Heidelberg, 1968, donde se desarrolla la coherencia sistemática de este teorema.

²³⁶ Sólo con su escrito “Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte (1883)” [“El principio del método infinitesimal y su historia (1883)”] *SPZ*, II, pp. VII-169 (reimpresión Francfort del Meno, 1968, con una introducción de Werner Flach), y con la segunda edición de *KTE* comienza “el paso al sistema” (véase Natorp, *Hermann Cohen...*, pp. 15 y ss.).

²³⁷ Al respecto, véase la agudización de la crítica a Kant, es decir, “corrección” en *KTE*, 1871, pp. 102-105 y 1885, pp. 252-256.

²³⁸ Véase, por ejemplo: *KTE*, 1885, pp. 124, 130, 142 y 216.

²³⁹ *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft [Comentario a la Crítica de la razón pura de Kant]*, Leipzig, 1907, pp. 2 y ss.

²⁴⁰ Véase Laas, *op. cit.*, 1884, pp. 425, 503 y ss.

²⁴¹ *KrV B [Crítica de la razón pura B]*, p. XVIII.

²⁴² *Idem.*

²⁴³ *Idem.*

²⁴⁴ *Idem.*

²⁴⁵ *Idem.*

²⁴⁶ *KTE*, 1871, p. 11.

²⁴⁷ *KrV B [Crítica de la razón pura B]*, pp. XII y ss.

²⁴⁸ Al respecto, véase la polémica de J. V. Liebig contra Bacon, *GdM*, 1875, pp. 179 y ss.

²⁴⁹ *KrV B [Crítica de la razón pura B]*, p. 830.

²⁵⁰ Cohen, *Briefe [Cartas]*, pp. 25 y ss., muestra que estos motivos eran determinantes por lo menos desde 1870.

²⁵¹ *KTE*, 1871, p. 246.

²⁵² *KTE*, 1885, p. 519; críticamente al respecto, véase Adickes, *op. cit.*, pp. 41 y ss.

²⁵³ *KTE*, 1871, pp. 246 y ss.

²⁵⁴ Véase cap. I, sección 2.

²⁵⁵ Al respecto, véase ante todo Eckert, 1968, pp. 360-379; Cohen, *Briefe [Cartas]*, pp. 34 y ss., 37 y ss.; *KTE*, 1871, pp. 207 y ss.; *GdM*, 1873; *GdM*, 1875, pp. 118, 130 y ss. (¡pasaje capital!); *KTE*, 1885, pp. 408-410 y las posteriores publicaciones sobre Lange. Lehmann, *Geschichte... [Historia...]*, pp. 177 y ss., acentuó acertadamente las grandes diferencias.

²⁵⁶ *KTE*, 1871, pp. 207 y ss.

²⁵⁷ Friedrich Albert Lange, *PhM*, núm. 12, 1876, pp. 46-47; cita de la p. 47.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 370.

²⁵⁹ *Idem.*

²⁶⁰ *Idem.*

²⁶¹ *Idem.*

²⁶² *Ibid.*, p. 371.

²⁶³ *Idem.*

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 372.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 373.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 374.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 375.

²⁶⁸ *Idem.*

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 377.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 377 y ss.

²⁷¹ *GdM*, 1875, pp. 49 y 130, a la que aquí puede referirse Cohen. Pero véase p. 63, en donde Lange repite inequívoca y rudamente su separación de ciencia y “poesía”.

²⁷² *Ibid.*, p. 378.

²⁷³ *Idem.*

²⁷⁴ Véase cap. V, sección 2

²⁷⁵ *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur siebenten Auflage von Friedrich Albert Lange's Geschichte des Materialismus in zweiter, erweiterter Auflage [Introducción con apéndice crítico a la séptima edición de Historia del materialismo de Friedrich Albert Lange, en segunda edición ampliada]*, en *idem*, Leipzig, 1902, t. II, p. 444.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 445.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 446 y ss.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 448.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 449.

²⁸⁰ *Idem.*

²⁸¹ *Ibid.*, p. 450. Como es generalmente conocido, Kant introduce el concepto de idea sólo en la dialéctica trascendental y usa el término precisamente para destituir el de categoría. La unidad de lógica y ética, es decir, el tratamiento de la ética análogo al de la lógica, a la que aspiraban Cohen (y otros neokantianos), de ninguna manera puede considerar esta diferencia decisiva en sus actualizaciones.

²⁸² Berlín, 1877.

²⁸³ *Ibid.*, p. 1.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 2.

²⁸⁵ “Introducción”, p. 462.

²⁸⁶ *Kants Begründung der Ethik [Fundación kantiana de la ética]*, p. 4.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. VI.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 125.

²⁸⁹ Véase Schon, pp. 122 y ss; véanse detalles en *Ethik des reinen Willens... [Ética de la voluntad pura...]*.

²⁹⁰ El autor confiesa que esto no le es posible (como evidentemente tampoco es el caso en la bibliografía secundaria que consultó).

²⁹¹ *Kants Begründung der Ethik [Fundación kantiana de la ética]*, pp. 140 y ss.

²⁹² Véase atinadamente sobre esto Franz Lindheimer, *Beiträge zur Geschichte und Kritik der neukantianischen Philosophie [Contribuciones para la historia y crítica de la filosofía neokantiana]*, serie 1a., H. Cohen, Berna, 1900, pp. 90 y ss.

²⁹³ *Ibid.*, 1a. parte, cap. 5.

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. III y ss.

²⁹⁵ 3a. ed., Berlín, 1921 (= 2a. ed., 1907).

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 100.

²⁹⁷ “Introducción”, p. 512.

²⁹⁸ Al respecto, véase también la “traducción de Cohen al estado actual de la cuestión”, emprendida por Henning Günther (*Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort von... Günter Rohrmoser [Filosofía del progreso. La justificación, que da Hermann Cohen, de la sociedad burguesa. Con un prólogo de... Günter Rohrmoser]*, Munich, 1972), y que, por lo que se refiere a este tema, lamentablemente no entra en mayores detalles en la relación de liberalismo y “ética pura”.

²⁹⁹ *Ethik [Ética]*, p. 98.

³⁰⁰ “Introducción”, p. 463.

³⁰¹ Véase Lübke, *op. cit.*, pp. 42, 83 y ss.

³⁰² *Idem.*

³⁰³ *Ethik [Ética]*, p. 595.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 594.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 595.

³⁰⁶ *Ethik [Ética]*, p. 530.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 103.

³⁰⁸ Véase ante todo la exposición de Karl Vorländer, en *Kant und Marx... [Kant y Marx...]*, cap. 4; recientemente el trabajo, rico en materiales, de Timothy Raymond Keck, *Kant and Socialism: The Marburg School in Wilhelmian Germany*, 1975, Ann Arbor, Michigan.

³⁰⁹ *Ethik... [Ética...]*, p. 621.

VI. LOS PRESUPUESTOS DE LA RÁPIDA EXPANSIÓN DEL NEOKANTISMO EN LOS AÑOS 1870

1. LAS PROBABILIDADES QUE TENÍA LA “GENERACIÓN NEOKANTIANA” DE SER LLAMADA A OCUPAR UNA CÁTEDRA UNIVERSITARIA, Y LA DIFUSIÓN DEL ESTUDIO DE KANT

CON el inicio legítimamente autónomo, fundacional, que significó en 1871 el escrito de Cohen *Kants Theorie der Erfahrung* [*Teoría kantiana de la experiencia*], inicio que, sin embargo, debía tener poco a poco como efecto la fundación de una escuela hacia finales de los años 1870,¹ alcanza la evolución del neokantismo una nueva fase, después de que Liebmann y más tarde también Lange habían concluido la fase de la programática neokantiana. El tiraje de la última edición, aparecida en 1823, del *Manual enciclopédico de historia de la filosofía*, fundado por Ueberweg y revisado en este tomo por T. K. Oesterreich, llama a justo título el periodo que inicia en 1870 como “el resurgimiento de la filosofía”.² Este “resurgimiento” comienza ciertamente a perfilarse con suficiente claridad ya desde el inicio de los años 1870,³ pero Oesterreich ha sido el primero en hacer valer historiográficamente que en este periodo ocurrió una transformación profunda de gran alcance en la filosofía que generaban las universidades. Esta historiografía de la filosofía no investiga—pues no tiene interés en la historia real como tampoco en las orientaciones, en parte precisamente no idealistas, en parte metafísicas, que concurren—si este “resurgimiento” se haya debido⁴ efectivamente al abandono que él y muchos otros afirmaron que hubo, y luego efectivamente tuvo lugar, de las “tendencias vitalistas no idealistas” y de aquella “ciencia natural mecanicista que dominaba los espíritus” o si no fueron otros factores los que obraron, primero, “la decadencia de la filosofía desde la época del idealismo alemán” y, después, el sucesivo “resurgimiento”.⁵ Todo el periodo de transición entre el idealismo alemán y la época neokantiana es considerado como una especie de “siniestro”, como muy poco valioso y desprovisto de una forma interior propia: que consta de una multitud de colapsos de los sistemas, de decadencias y golpes bajos que habrían tomado por sorpresa aquella filosofía otrora tan orgullosa.⁶ Única y solamente, porque el concepto de filosofía que subyace a este pensamiento equipara, como algo evidente por sí mismo, la filosofía con un idealismo, sin importar de qué especie sea, y que por lo demás está determinado preponderantemente de una manera negativa: como antimaterialismo, antipositivismo, antiempirismo y antipsicologismo—únicamente porque la verdadera filosofía también tiene que ser idealismo—, las diferentes orientaciones del periodo de transición caen en el desprecio y, así, también son relegadas a un interminable olvido. Tomando como punto de partida la convicción compartida por todos de que aquellas orientaciones no idealistas habrían *tenido* que ser “superadas” mediante la teoría del conocimiento, el kantismo y el

nuevo enlace con el periodo clásico de la filosofía alemana, esta historiografía no describe en última instancia otra cosa que el hecho desnudo de que este “resurgimiento” se habría dirigido contra esas tendencias. Pero no describe ni explica en lo más mínimo *cómo* pudo ser posible este vuelco ni *por qué* ha sido tan importante y correcta esta “superación”, pues esta historiografía simple y llanamente da por supuesto que se va a compartir su juicio de valor acerca de este periodo de transición.⁷

Y no sólo esto: porque en semejante historiografía no se cobra conciencia primero de lo autónomamente significativo que tenían las filosofías y las orientaciones de quienes fueron los predecesores del periodo postidealista, por eso no puede entender ni determinar atinadamente tampoco lo efectivamente nuevo de la evolución posterior. A esta historiografía sólo le parece que se puede pensar, y esto encuentra su expresión literal en el concepto neokantismo, en que sólo un salto hacia atrás, un “regreso”, un intento de salvar, conservar y restaurar un bien perdido entre tanto, habría podido despertar “la filosofía” a una nueva vida. De acuerdo con esto, el neokantismo surgió para Oesterreich de una tal retirada—en última instancia, de una cabal “huida hacia Kant” (Michelet, 1870)—,⁸ en la medida en que uno se apartó de todo aquello que impregnó el periodo de transición y de un intento, que se adhería a esto, que carecía por completo de un motivo, “por legitimar la existencia de la filosofía como sistemática”:

la continuidad del efecto [¡!, KCK] de la filosofía estaba interrumpida a tal grado, que era necesario determinar primero sus tareas y problemas. La filosofía comenzó su trabajo completamente de nuevo. Entonces se abrió una doble posibilidad para asegurar la existencia de la filosofía sin caer en conflicto con los instintos realistas [¿?, KCK] de la época. Por un lado, su tarea podía ser determinada como recapitulación de los resultados de las ciencias particulares en una cosmovisión general [...] El segundo camino para salvar la existencia de la filosofía consistía en asignarle como tarea la investigación del conocimiento. Como teoría de la ciencia, como teoría del conocimiento, aún quedaba lugar para ella, después de que la realidad efectiva misma había sido repartida entre las ciencias positivas. Esta orientación del pensamiento logró tener el mayor y más amplio influjo y ejerció el influjo más decisivo para el reforzar el pensamiento filosófico. Este giro a la teoría del conocimiento trajo consigo al mismo tiempo la reanudación de la relación con Kant.⁹

El periodo de transición siguió sin ser comprendido, y la absolutamente innegable redefinición programática de las metas y los fines de la filosofía dieron motivo para que Oesterreich acuñara la fórmula característica de esta visión de la historia: ¡La filosofía ha tenido que empezar su trabajo completa y absolutamente de nuevo! De manera semejante pensaban incluso Liebmann, Cohen y varios de los primeros neokantianos; y a ello se atuvo la visión neokantiana de la historia hasta la época de Cassirer. En lugar de investigar esta transición con el método de la historia de la filosofía, uno se contentaba con hacer un juicio, formulado más o menos agudamente, de las filosofías de los predecesores; en lugar de que se preguntara por las condiciones históricas de la evolución del neokantismo, por los motivos y los problemas a los que se quería dar una respuesta filosófica, se salió de este apuro con una glorificación de Kant increíblemente ingenua. Su “proeza espiritual” misma y tomada “en sí” debió haber “influido”, en un sentido completamente literal, al neokantismo:

De todos los primeros pensadores, él fue quien ejerció con mucho el mayor y más profundo influjo. No sólo

surgió el neokantismo, la corriente filosófica más poderosa a finales del siglo, sino que también todas las demás posturas tuvieron que discutir críticamente con Kant. Como el sistema filosófico de Kant no es una unidad compacta según los resultados seguros de la investigación histórica, así tampoco el neokantismo (neocriticismo) representa una unidad compacta semejante. Las diferentes tendencias presentes en la filosofía de Kant han conducido más bien a la formación de orientaciones filosóficas fuertemente divergentes entre ellas. En el principio se encuentran interpretaciones muy primitivas que muestran una inclinación a interpretar la teoría del conocimiento de Kant en términos de la psicofisiología. Pronto fueron superadas.¹⁰

Con absoluta certeza ha de negarse que—a no ser quizá para los candidatos a examen—haya existido en no importa cuál época una “presión” para comentar críticamente a Kant y que las contradicciones en el “sistema de Kant” hayan conducido a la formación de diferentes escuelas y orientaciones neokantianas. En la obra de Kant no estaban dispuestos ya ni las “razones” y “causas” ni los “motivos” para el surgimiento y expansión del neokantismo, como quiere hacernos creer esta historiografía teleológica constructiva. Pero, por insuficientes que sean estos intentos de explicación, Oesterreich se ha ganado sin embargo el mérito de haber intentado dar una “primera mirada penetrante de conjunto sobre el movimiento neocrítico”,¹¹ una mirada de conjunto que no ha sido superada hasta el día de hoy como tipología general de los inicios neokantianos:

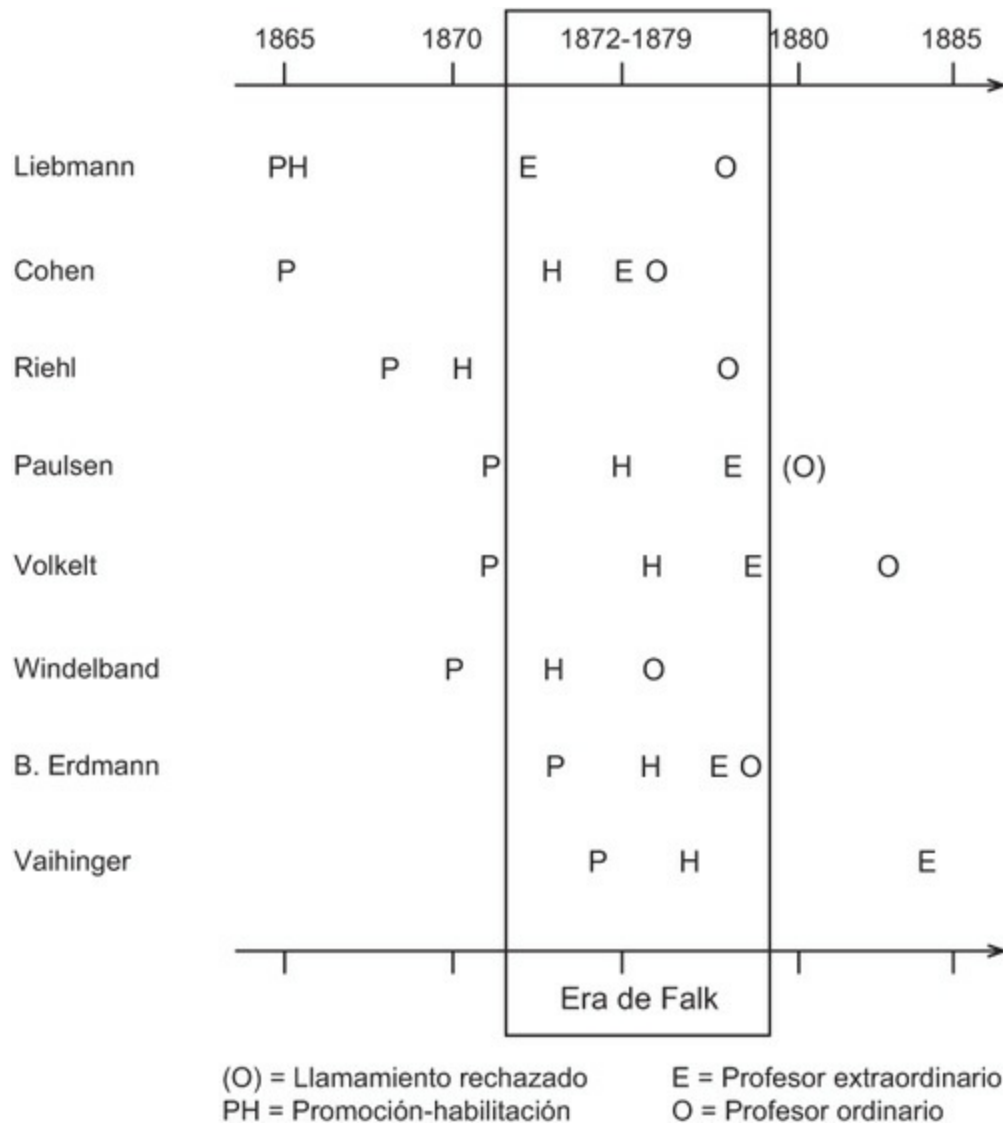
Han de distinguirse siete orientaciones en el neocriticismo: 1. La orientación fisiológica (Helmholtz, Lange); 2. la orientación metafísica (Liebmann, Volkelt); 3. la orientación realista (Riehl); 4. la orientación logicista (Cohen, Natorp, Cassirer—la escuela de Marburgo—); 5. el criticismo axiológico (Windelband, Rickert, Münsterberg—la escuela de Baden o de Alemania del Sur, de la que también está cerca Bauch)—; 6. la transformación relativista del criticismo (Simmel); 7. la orientación psicológica que se enlaza a Fries (escuela neofrisiana, Nelson).¹²

Pero ciertamente se puede discrepar sobre el hecho de que se hayan de imputar en general al neokantismo la “reconstrucción psicológica, relativista, del criticismo”, llevada a cabo por Simmel y Nelson; sobre el hecho de que lo específico de la concepción de Kant que tenía Lange haya residido efectivamente en lo fisiológico y no más bien, generalmente hablando, en una concepción naturalista de todas las modalidades del conocimiento y la acción; sobre el hecho de que sea afortunado hacer que a esta orientación suceda una “metafísica” y otra “logicista”—como finalmente, también, sobre el hecho de que esta secuencia, evidentemente pensada en orden cronológico, tenga derecho a colocar antes de Cohen a Liebmann (en cuanto metafísico, ¡en el que debía convertirse sólo mucho tiempo después!), Volkelt y Riehl—. Como, por lo demás, el hecho de que Benno Erdmann, Hans Vaihinger y Friedrich Paulsen falten completamente en esta enumeración habrá de imputarse a la circunstancia de que Oesterreich partió del neokantismo en su conjunto, tal como éste se presentaba en 1923, mientras que, desde el punto de vista de la historia de la evolución, los historiadores de Kant, de Fischer hasta Paulsen y Benno Erdmann, por lo menos han de ser tomados en cuenta tanto como lo son los sistemáticos kantianos Cohen y Windelband. Además, durante los años 1870 aún no se daba absolutamente tal separación, como lo muestra especialmente el caso de Cohen; asimismo, sólo en un periodo posterior tiene lugar la diferenciación del movimiento neokantiano originario del que se separan completamente Vaihinger, Paulsen

y Benno Erdmann.¹³

Si nos limitamos sólo a los neokantianos de los años 1870, lo primero que capta nuestra atención es que cuatro de las cinco orientaciones mencionadas por Oesterreich—es decir, aquellas que efectivamente se convirtieron en clásicas—han sido fundadas por jóvenes filósofos, ninguno de los cuales había rebasado en 1871 los 30 años de edad: Liebmann, Cohen, Volkelt, Riehl y Windelband—pero también Erdmann, Paulsen y Vaihinger pertenecen a una y misma generación—. Todos nacieron en los años 1840 (1840-1852) y todos hicieron sus estudios durante los años 1860 o a principios de los años 1870. Por tanto—hablando en sentido estricto—ya no se cuentan entre aquellos a quienes se debe el “resurgimiento de la filosofía” afirmado en principio con razón por Oesterreich, sino son sus primeros beneficiarios: cuando ellos hacían sus estudios, ya había sido publicada la *Historia del materialismo*, ya estaba a disposición del público lector la exposición de Kant que hizo Kuno Fischer, cuyos alumnos ciertamente fueron Liebmann, Volkelt¹⁴ y Windelband, el giro a la teoría del conocimiento ya era cosa concluida, y hacía mucho tiempo que había sido superada la situación crítica de la filosofía durante el periodo posterior a la Revolución de marzo de 1848. La generación de los programadores del neokantismo, dos décadas mayor, designada páginas antes¹⁵ como “escéptica”, la cual, además, había vivido la Revolución de 1848 y el periodo de la reacción posterior a dicha revolución, y casi toda había tenido que padecer las agresiones del Estado, allanó el camino a estos jóvenes neokantianos. Éstos pudieron enlazarse a la programática neokantiana, pero sobre todo se encontraron con presupuestos *extrafilosóficos* completamente diferentes, pues también habían cambiado definitivamente las condiciones sociopolíticas. No se toparon ya con la resistencia por parte de la Iglesia y del Estado, sino que incluso lograron emprender carreras francamente brillantes: “¿De dónde provendrán finalmente los filósofos?”—había preguntado Haym, todavía en 1871, bajo la impresión de las perspectivas profesionales como docentes privados durante los años 1850 y 1860—: “A nosotros filósofos o semifilósofos pronto nos pagarán nuestro peso en oro”.¹⁶ Y precisamente así habían de suceder las cosas: mientras que los miembros de aquella generación escéptica tuvieron que esperar, en promedio, casi 14 años para obtener una cátedra ordinaria, los de la “generación neokantiana” obtuvieron sólo después de tres años y medio una cátedra extraordinaria y después de ocho años y medio una cátedra ordinaria de tiempo completo. Si se hace una comparación de sus respectivos *curriculum vitae*,¹⁷ entonces se obtiene la [figura 4](#).

FIGURA 4. Currículos comparados de los líderes neokantianos de los años 1870



Comparada con las de los miembros de la “generación escéptica”, no ha variado la edad de 24 a 28 años¹⁸ en la que hicieron su doctorado y posdoctorado los miembros de la “generación neokantiana”. Pero inmediatamente llama la atención que ahora ni los conflictos ni las actividades extraacadémicas interrumpieron las carreras de estos jóvenes filósofos. Sus currículos externos se parecen tanto unos a otros que, además de los datos espaciales y temporales, sólo varían los nombres de aquellos con quienes estudiaron. Siempre es el mismo el camino que recorre la segunda generación de neokantianos y que, pasando por las etapas de madurez, doctorado, posdoctorado y cátedra extraordinaria llega a la cátedra ordinaria y a nombramientos más o menos honoríficos. Que sus biografías hayan transcurrido de una manera tan clara y tan diferente de las biografías de los programáticos neokantianos, apremia, como es evidente, a preguntar por la relación de su filosofar y pensar con aquellas fuerzas políticas y sociales que les ayudaron a hacer una carrera tan rectilínea. El hecho de que los neokantianos más prominentes: Liebmann,

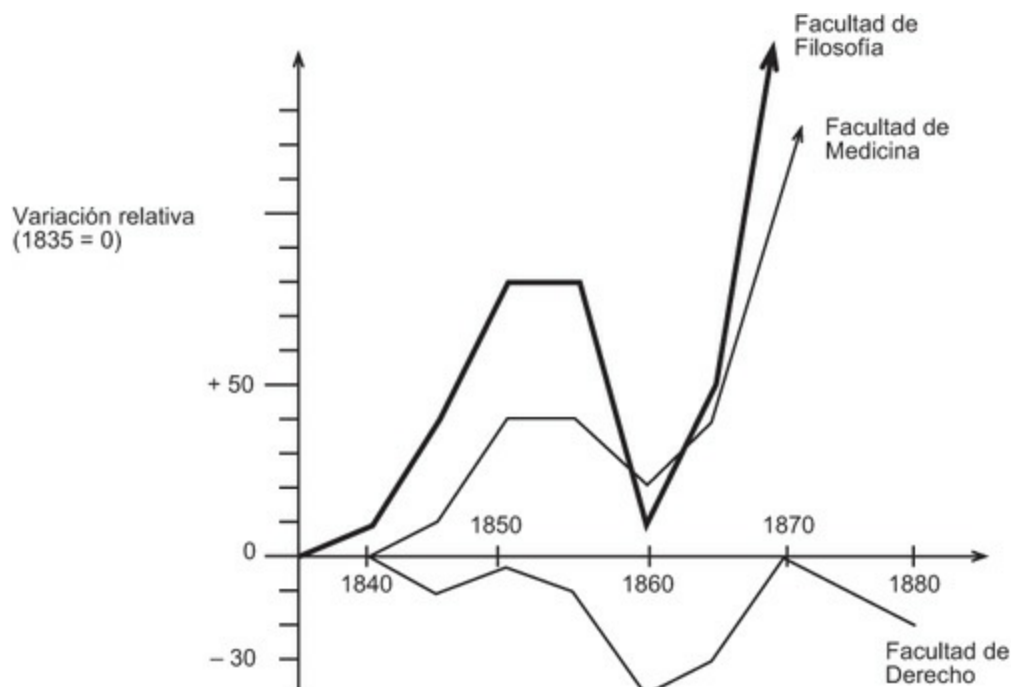
Cohen, Riehl y Windelband obtienen, generalmente hablando, casi al mismo tiempo, en los mismos tres años, una cátedra ordinaria—en los años 1876 a 1878, es decir, durante el apogeo del conflicto entre la Iglesia y el Estado, cuando el liberalismo político en el Reich alemán había llegado al cenit de su poder—parece no sólo *hacer posible*, sino incluso *exigir* una interpretación preponderantemente política de este hecho.

A pesar de esto, las cosas no se comportan completamente de esta manera, pues las carreras de los neokantianos se deben menos a una mera adaptación a las necesidades ideológicas del Estado, de una clase o de un partido, como se ha afirmado de diferentes modos y tonos, sino en primera línea a una determinada situación de la política cultural cuyos beneficiarios fueron. A saber, por una parte surgió una necesidad extraordinariamente alta de recuperar las cátedras ordinarias perdidas y, por otra, se crearon muchos nuevos puestos a causa de un fomento de la construcción de planteles universitarios, aceptado muy rápidamente en el nuevo Reich alemán, como también a causa de la nueva fundación de la Universidad de Estrasburgo, como lo ilustra la [figura 5](#).¹⁹

La política restrictiva seguida en los años 1850 para contratar profesores, la cual—como era de preverse—de ninguna manera había afectado sólo a las facultades de filosofía, se flexibilizó sólo a partir de la mitad de los años 1860, y a partir de entonces ascendió otra vez la curva estadística de los docentes, ante todo de los profesores de la facultad de medicina y en la facultad de filosofía. Si esta curva ascendente, observada en la facultad de filosofía, ciertamente benefició sobre todo a las ciencias naturales y a las disciplinas histórico-filológicas, las tradicionales cátedras ordinarias de filosofía en todo caso fueron, sin embargo, ocupadas de nuevo: Prantl, Haym, Ueberweg y Meyer—es decir, pues, casi todo el grupo de la primera programática neokantiana—obtuvieron durante estos años, entre 1864 y 1868, una plaza de profesor ordinario. El gran lapso de tiempo de 14 años que medió entre sus habilitaciones y sus contrataciones fue el resultado en todo caso, en la medida en que razones políticas directas no fueron responsables de ello, de las desfavorables condiciones generales de la política de contratación que predominaban en la época cuando hubieron recibido su permiso *venia legendi*. Ellos comparten con la generación, en promedio diez años más joven, de los profesores de filosofía Dilthey, Heinze, Baumann y Laas,²⁰ quienes nacieron entre 1830 y 1839, y también fueron llamados a las universidades sólo en estos años, después de haber desempeñado diferentes actividades en otras instituciones—sobre todo en el servicio docente prestado en los gimnasios—el destino de una carrera universitaria tardía. Si se observa la estadística de las cifras de docentes en las facultades de filosofía a la luz de la clave de los desplazamientos entre los números de las plazas de profesores ordinarios, plazas de profesores extraordinarios y plazas de docentes privados, entonces se confirma lo que ya fue dicho sobre la situación de la filosofía durante los años 1850 y, en segundo lugar, queda claro cuán fuertemente favorecido fue el así llamado “resurgimiento” de la filosofía durante los años 1860 y 1870 a causa de la simple circunstancia de que el número de docentes que había en las facultades de filosofía de Alemania casi se duplicó entre 1860 y 1880. Además, el hecho de que una generación

completamente identificada, y precisamente aquella de quienes todavía estudiaban en 1870 o acababan de concluir sus estudios, se viera favorecida en gran medida por esta ampliación del número de universidades, arroja una luz completamente nueva también sobre el surgimiento y expansión del neokantismo: a saber, sólo mediante esto se puede explicar en general por qué el movimiento neokantiano haya podido desarrollarse de manera tan rápida en las universidades como una orientación filosófica predominante: sólo porque en su primera aparición, nada más por lo que se refiere a las oportunidades de ser contratado para una plaza, encontró óptimas condiciones para un posicionamiento académico rápido, pudo el ominoso llamado que lanzó Liebmann: “¡De regreso a Kant!” encontrar un eco tal. El comportamiento de las cifras de docentes en la facultad de filosofía entre 1835-1880 (figura 6)²¹ no explica ciertamente por qué precisamente el neokantismo, por qué un enlace a Kant, inauguraba tan buenas perspectivas curriculares, pero en todo caso pone en claro, inversamente, que *sin* el *boom* de contrataciones de los años 1870 habría sido imposible pensar un posicionamiento académico tan rápido del movimiento neokantiano.

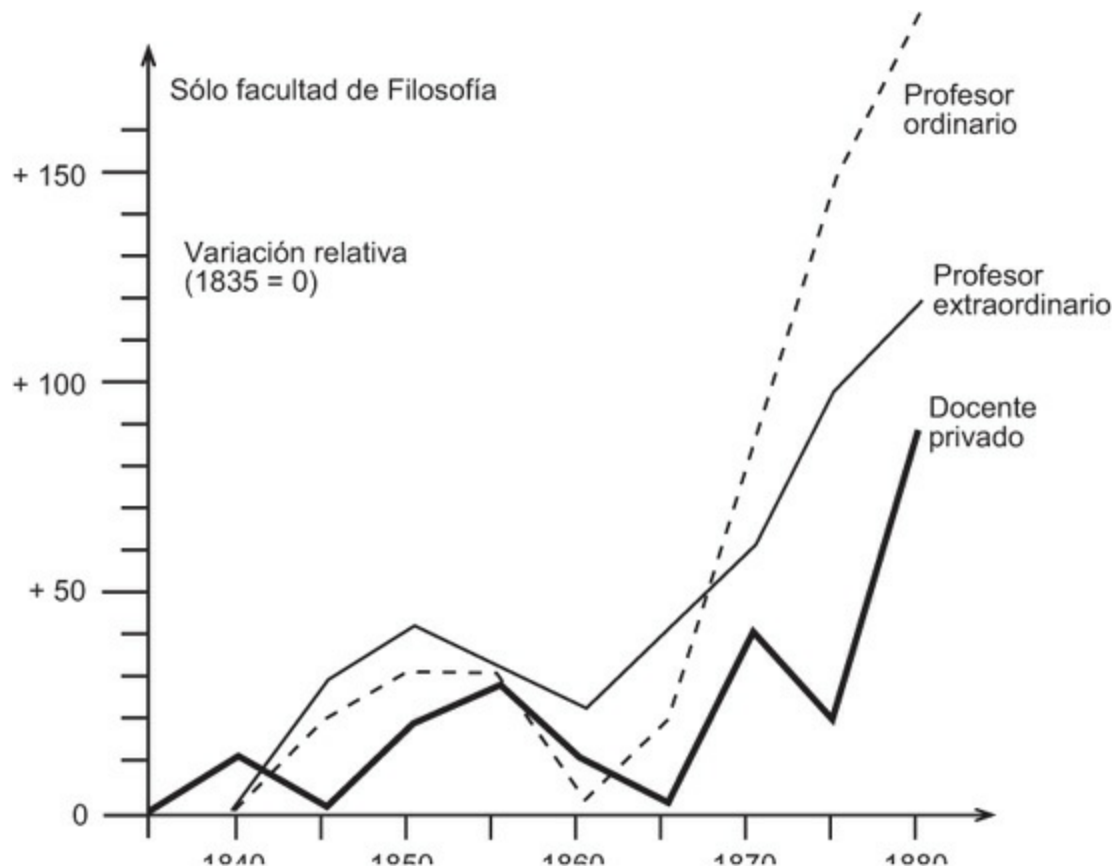
FIGURA 5. Estadística de los docentes 1835-1880



El diagrama del aumento y disminución del número de docentes de las facultades de filosofía entre 1835 y 1880 muestra, por lo que se refiere a la cantidad de las plazas de profesor extraordinario y ordinario hasta 1865, una disminución de los valores completamente paralela y un desplazamiento de las curvas sólo en el periodo posterior a Marzo de 1848. Antes de que se vuelva costumbre no ocupar de nuevo inmediatamente las plazas de profesor ordinario, se reduce a causa de los despidos por motivos políticos el número de plazas de profesor extraordinario y de docente privado, como se puede ver en los casos de Prantl y Fischer. Pero especialmente el aumento y la disminución de

docentes privados expresa en cierta manera sismográficamente cuáles perspectivas parecían abrir una carrera universitaria. Y, precisamente aquí, la disminución de los números indicará, como por ejemplo en el lapso de tiempo que va de 1855 a 1860, una disminución en la atracción que podía ejercer una carrera universitaria: Lange abandona la Universidad de Bonn e ingresa en el servicio docente como profesor de gimnasio. Pero ello también puede ser expresión de que muchos docentes privados logran avanzar a una plaza de profesor extraordinario u ordinario, como se puede constatar por lo que se refiere a los periodos 1840-1845, 1860-1865 y 1870-1875. Así, pues, se observa también que, durante todo este periodo, sólo los años 1850 muestran un aumento del número de docentes privados (1850-1855) y una disminución inmediatamente sucesiva a esto (1855-1860), sin que para estos docentes hubiera existido en un tiempo previsible una posibilidad de conseguir una plaza en la universidad: ésta es la razón por la cual Lange interrumpió su carrera de docente y escribió de nuevo su habilitación sólo una década después; su amigo Ueberweg tuvo que esperar más de toda una década para ser capaz de tener suficientes ingresos para fundar un hogar. Sólo a partir de los años 1860 mejoró la situación social de los docentes privados.

FIGURA 6. Estadística de los docentes en la facultad de filosofía



Cuando Friedrich Paulsen se negó simple y llanamente, después de haberse doctorado (1871),²² a presentar ante su maestro Trendelenburg un examen para ser

maestro de enseñanza superior,²³ entonces no sólo se comportó de manera completamente diferente a como lo había hecho la precedente generación de aquellos que habían estudiado en los años 1850 y primeros 1860, sino que incluso él, que era hijo de campesinos sin recursos, podía permitirse el lujo de querer emprender una carrera académica. Como lo muestra la reducción del número de docentes privados después de 1870, no hubo en ningún otro momento de la historia de la universidad alemana condiciones tan propicias para conseguir por lo menos una plaza de profesor extraordinario después del doctorado y la habilitación como en los primeros años del nuevo Reich. Sí, en 1875, Falk, ministro prusiano para la instrucción y el culto, creó a propósito incluso una “beca de docente privado”, que debía hacer posible escribir una habilitación²⁴ también a los “jóvenes llenos de aspiraciones pero desprovistos de recursos”, como solía expresarse uno entonces, y en esta medida, completamente inimaginable hasta entonces, queda claro no en último lugar cuán fuerte era la necesidad en esta época de crear una nueva generación académica. Inmediatamente después de la guerra franco-alemana, las cosas fluyeron, por así decirlo, “sin cesar”, y también el neokantismo, en cuanto todo completo, hizo carrera: Otto Liebmann, recién regresado del frente, debe, en todo caso así lo quiere una leyenda, después de haberse batido en un duelo de estudiantes, de haberse sentido sorprendido por la noticia de que debía enseñar como “profesor extraordinario” en la recién fundada universidad en la ocupada ciudad de Estrasburgo;²⁵ en Estrasburgo, que estaba pensada como “baluarte del espíritu alemán contra Francia”, tal como se desprende de las notas estenográficas sobre el debate de la Dieta sobre la nueva fundación de la Universidad de Estrasburgo, en las cuales se puede leer entre otras cosas:

todos nosotros estamos unánimemente de acuerdo en que Alemania debe conservar Alsacia y Lorena; no sólo mediante el poder de las armas alemanas, por medio de las cuales han sido reconquistadas, sino también por medio del poder del espíritu alemán; y ciertamente todos nosotros estamos de acuerdo unánimemente en que uno de los medios más poderosos del espíritu alemán es la constitución de una universidad alemana en Estrasburgo [...] Las universidades alemanas que descansan sobre el fundamento de la libertad [¡!, KCK] son una institución tan característicamente alemana que ningún pueblo, tampoco uno de nuestra misma raza, se ha elevado hasta alcanzar la altura espiritual de esta institución; y, precisamente por esto, una universidad alemana es uno de los medios más poderosos para reconciliar con ella a los compatriotas alemanes que han estado separados de la madre patria durante mucho tiempo [...] Tenéis derecho a pensar, señores míos, que la Universidad de Bonn ha hecho para la defensa de los territorios del Rin alemán tanto como los baluartes alemanes que hay en el Rin. (¡Muy bien! Izquierda, ¡ya!)²⁶

Que el autor del *Belagerungstagebuch* [Diario del sitio] fuera llamado precisamente a esta universidad, apenas causará sorpresa, pero también ahora da vueltas en toda Alemania la rueda de los nombramientos: “El profesor Zeller de Heidelberg ha sido llamado a Berlín; el profesor K. Fischer de Jena ha sido llamado a Heidelberg; el profesor Lange de Zurich ha sido llamado a Marburgo”, anuncian en 1872—el año de la muerte de Trendelenburg—los *Philosophische Monatshefte* [Cuadernos Mensuales de Filosofía].²⁷ Al año siguiente se habilitan Cohen (Marburgo) y Windelband (Leipzig), Riehl llega a ser profesor extraordinario en Graz. En 1874, el año posterior al “fracaso de los fundadores”, por un momento se detiene esta rueda de los nombramientos, para

imponer definitivamente el neokantismo en la segunda mitad de los años 1870: en 1875, el año en que nacieron Lazk y Hönigswald y murió Lange, Cohen llega a ser profesor extraordinario y, al año siguiente, es nombrado profesor ordinario. Windelband, que no acababa de cumplir los 28 años, es llamado a ocupar la cátedra de “filosofía inductiva” que Lange había dejado tres años antes y entre tanto había ocupado Wundt. Volkelt y Benno Erdmann escriben su habilitación, en 1877 los sigue Vaihinger, y hasta 1880 son nombrados profesores extraordinarios *por lo menos* todos los cabecillas del neokantismo temprano hasta Vaihinger, que se encuentra a la mitad entre los 20 y los 30 años. De esta manera, el neokantismo está presente en nueve universidades de lengua alemana por lo menos mediante un representante prominente, y el “movimiento”, como un todo, había doblado así el número de “sus” puestos en el lapso de sólo seis años.²⁸

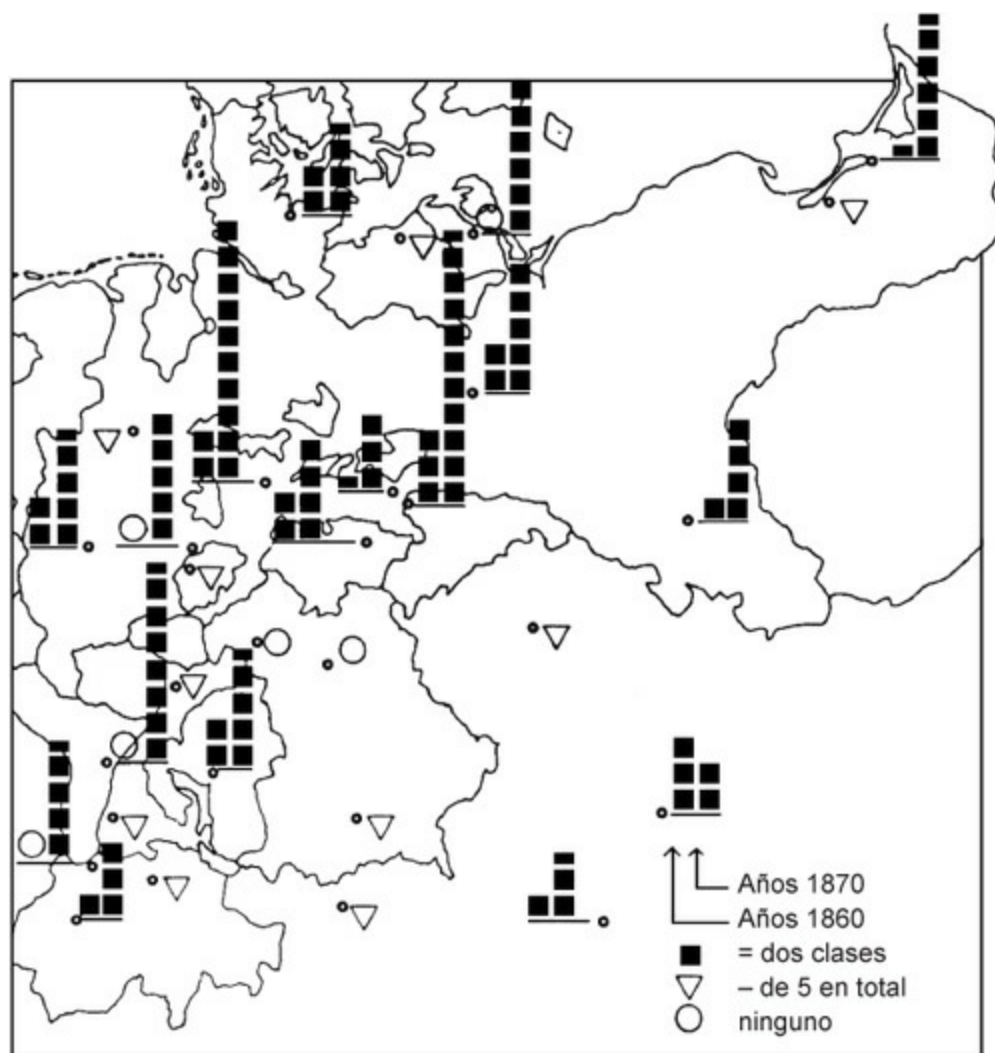
Oesterreich había dicho que “uno se había visto apremiado en general a sostener siempre primero una conversación crítica con Kant”, y esto es tan acertado que efectivamente a partir aproximadamente de 1870 el número de las obras publicadas acerca de Kant o que se ocupan centralmente de él superan la capacidad de lectura de una sola persona. Se podría evaluar estadísticamente una bibliografía acerca de Kant y el resultado sería que el número de las páginas escritas acerca de Kant creció todos los años desde 1862 en progresión geométrica. Pasaba exactamente lo mismo con las clases sobre Kant que se daban en las universidades: mientras que en los años 1860 nunca se habían ofrecido cada semestre más de tres o cuatro actos académicos acerca de Kant en todas las universidades alemanas (incluidas las austriacas) y suizas tomadas en conjunto—sobre Platón y Aristóteles se habían ofrecido en promedio 12 por cada uno de estos filósofos—, a principio de los años 1880 tienen lugar cada semestre por lo menos 12—y a veces ¡hasta 20!—eventos académicos acerca de Kant.²⁹ Si se comparan las cifras de los eventos académicos celebrados en los años 1860 con aquellos de los años 1870, entonces el resultado es que la transmisión de Kant se multiplicó en promedio tres veces y media más: frente a los 54 eventos académicos celebrados durante el decenio de las fiestas para celebrar a Fichte (1862) hasta la fundación del Reich, se encuentran los 189 eventos académicos entre la fundación del Reich y el jubileo del primer centenario de la aparición de *La crítica de la razón pura*. Y precisamente relacionadas con cada una de las universidades de lengua alemana, y también con todas ellas juntas, como lo muestran las [figuras 7 y 8](#).

Sólo en Leipzig, en donde hacia finales de los años 1850 Drobisch había pasado del herbartianismo a un empirismo kantiano,³⁰ y en Viena, en donde enseñaba Barach-Rappaport,³¹ admirador de Fischer, se celebran, ya en los años 1860, más de cinco eventos académicos sobre Kant, mientras que en todas las demás universidades se ofrece más raramente cada quinto semestre un evento académico sobre Kant. En Erlangen y Wurzburg no se celebra en ambas décadas absolutamente ningún evento académico sobre Kant, y también en Munich es pequeño el número de eventos académicos.

FIGURA 7. Estadística de los actos académicos relativos a Kant en los lustros entre el semestre de verano de 1862 y el semestre de verano de 1881



FIGURA 8. Comparación de los actos académicos relativos a Kant en los años 1860 y 1870



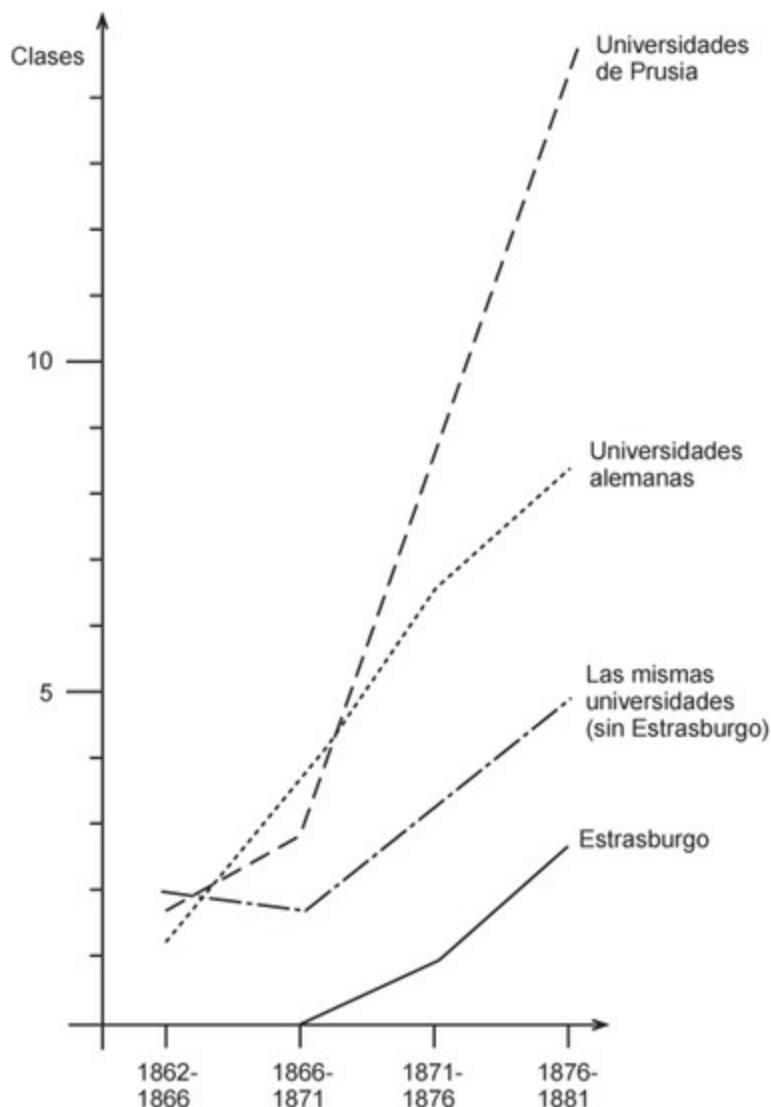
Con excepción de las tres universidades bávaras, apenas se dieron clases sobre Kant en las universidades ¡en las que en 1862 no pudieron celebrarse fiestas en honor de Fichte!—como en la ciudad de Rostock, provincia de Mecklenburg, y en Giessen, provincia de Hessen—,³² mientras que, por el contrario, las universidades de Gotinga y Marburgo, que entre tanto habían pasado a la jurisdicción de Prusia, prosperan como

centros de la transmisión y recepción de Kant. De las siete universidades, en las que se llegan a celebrar durante los años de 1870 diez o más eventos académicos sobre Kant, cinco son sólo prusianas, y sólo en Estrasburgo (perteneciente oficialmente al “Territorio Real de Alsacia y Lorena” pero, de hecho, administrativamente a Prusia) y Leipzig alcanza la transmisión y recepción de Kant una pujanza semejante. Si se ilustra este crecimiento desde el punto de vista de la geografía política, entonces se manifiesta que el 56% de esta curva ascendente desde principios de los años 1860 hasta principios de los años 1880 le corresponde a Prusia, porcentaje al cual hay que añadir un 12% que aporta la fundación de la Universidad de Estrasburgo, de manera que el 68% del crecimiento corresponde a las universidades que están directa o indirectamente bajo la administración del Ministerio de Prusia para la Instrucción y el Culto. La expansión del movimiento kantiano, para el cual la organización de eventos académicos sobre filosofía kantiana representa un cierto barómetro, se revela así como un fenómeno que tiene su centro en regiones completamente identificadas.

La política del Ministerio de Culto e Instrucción Pública era también en el nuevo Reich un asunto de provincia y las universidades de Prusia son ante todo aquellas en las cuales la transmisión y recepción de Kant se convierte en un objeto central de la instrucción filosófica. Las universidades de Heidelberg y Friburgo se habrán de convertir más tarde, en los años 1880, en centros del kantismo; pero en lo general persiste el predominio de las universidades prusianas que se podía observar durante la fase de expansión del movimiento neokantiano. En Giessen, Rostock, Tubinga, y en las tres universidades bávaras, hasta 1890 apenas se celebraron en conjunto más eventos académicos sobre Kant, a excepción de los que organizó sólo en Greifswald el anciano alumno de Schleiermacher, Alwill Hermann Baier (1811-1892)³³ ¡entre sus 64 y 80 años de edad! Así, pues, también el neokantismo es, por decirlo así, en primera línea un “asunto de provincia” y el intento de relacionar directamente su docencia filosófica a la política del Reich alemán sería una empresa altamente dudosa de antemano.

Con este hecho está conectado otro segundo hecho que es el resultado de la heterogeneidad de estos kantismos y de la dificultad de delimitar el círculo de los neokantianos: a saber, el hecho de que el neokantismo tuvo el carácter de *un movimiento* y no el de una *escuela* u *orientación*.³⁴ Lo floja que era la interdependencia de los “kantianos” entre sí, la manera tan diferente en que estaban justificados sus intereses en Kant, parece que permiten que se funde el sentido del término “neokantismo” en el hecho de que el foco de todas estas aspiraciones haya sido puesto en una discusión crítica con por lo menos partes de la filosofía de Kant.

FIGURA 9. El incremento de las clases sobre Kant por países



Por tanto, pues, si, como lo hicieran los neokantianos mismos, se busca la causa de la expansión de este movimiento o también el “resurgimiento de la filosofía a partir de 1870” sólo en la evidencia y en la fuerza de convicción de la filosofía kantiana o en la minusvalía—contrapuesta a aquéllas—de las filosofías precedentes, entonces no se puede explicar correlativamente, porque estas causas no tocaron ni siquiera remotamente la esencia del neokantismo—ser un movimiento, no orientación filosófica—, en qué grado y en qué modo el neokantismo mismo estaba anclado social, histórica, cultural y confesionalmente—y podía tener efectividad histórica—. Es decir, un *movimiento*, como tampoco un partido político, no se puede comprender a partir de la biografía de sus cabecillas ni sobre la base de la interpretación que de sí mismos hacen sus “representantes” o epígonos, sino sólo por medio de la exposición de la proporción que hay entre sus enseñanzas y la situación histórica en la época de su surgimiento, expansión y desarrollo. El hecho de que la cuestión, que intrínsecamente tiene como meta la

cuantificación, de la “expansión” del movimiento tenga que quedarse en hacer meras afirmaciones o tenga que buscar parámetros objetivos que permitan aclarar, delimitar y datar en particular este “carácter de movimiento”, le da también legítimo derecho a la historiografía filosófica para que se sirva de los métodos propios de las ciencias sociales. Sí, pues incluso los presupuestos y las características generales de este movimiento no se pueden explicar por otro camino que no sea el que abren estos métodos de las ciencias sociales, pues ¿de qué otra manera debería poder explicarse lo específico de esta generación que no fuera mediante el *boom* de las contrataciones?, ¿cómo deberían poder presentarse la expansión y su “velocidad” de otra manera que no fuera mediante los instrumentos estadísticos?; ¿cómo, finalmente, debería ser posible relacionar las enseñanzas del neokantismo con las circunstancias históricas, si ni la datación, ni las tendencias, ni las cantidades, ni los puntos de gravedad regionales pudieran establecerse de antemano y de una manera lo más libre de prejuicios posible? El hecho de que el “resurgimiento de la filosofía”—esencialmente atado a la expansión del neokantismo—, en todo caso en la medida en que estaba conectado con esto un interés en Kant, tuviera su centro en Leipzig,³⁵ Estrasburgo y en las universidades prusianas, el hecho de que de una manera completamente general este “resurgimiento” fuera favorecido por las condiciones creadas por el nuevo Reich al expandir la construcción de planteles universitarios y al fundar nuevas universidades, ha escapado hasta el día de hoy no accidentalmente a toda la historiografía relativa al neokantismo. Pues tampoco esta historiografía ha hecho caso a las exhortaciones de Dilthey a servirse de los trabajos de la sociología del conocimiento y de esta manera también de nuevos métodos, por ejemplo estadísticos:

Revoluciones, épocas, movimientos: éstos son nombres de fenómenos históricos que son mucho más difíciles de asir que las configuraciones permanentes... Pero son sobre todo especialmente los movimientos espirituales los que con el tiempo tienen que volverse accesibles a un tratamiento muy exacto, porque permiten determinaciones cuantitativas. Desde la época histórica en que aparece la impresión de libros [...] tenemos la posibilidad, mediante el empleo de métodos estadísticos, de medir el acervo de las bibliotecas, la intensidad de los movimientos espirituales, la distribución del interés en un determinado momento de la sociedad; de esta manera, tenemos la capacidad de ilustrar todo el evento completo partiendo de las condiciones de un círculo cultural y del grado de tensión e interés presentes en él. La presentación de los resultados de una investigación estadística tal ganará visibilidad a causa de la presentación gráfica. De esta manera, la ciencia positiva se esmerará por someter a un tratamiento teórico los contextos más o menos cambiantes en medio de la acción recíproca general de los individuos en el seno de la sociedad. Sin embargo, hemos llegado al límite en el que lo conseguido nos conduce a futuras tareas.³⁶

2. CONTRA EL NATURALISMO, EL PESIMISMO Y EL CLERICALISMO

La disponibilidad a querer ver que una determinada filosofía “ponga en el concepto” hasta una época completa crece, en parte, con la distancia temporal, pero, en parte, también con la distancia interna que haya surgido entre el tiempo pasado y el presente. El hecho de que la historia de la filosofía suela ocuparse, además de la cuestión de los *efectos*, ante todo de la cuestión del *valor* de las doctrinas e ideas históricas,³⁷ hace algo más: ahondar la brecha que existe entre nuestro tiempo presente y la así llamada “edad

de los fundadores”. Aquí, el punto de vista axiológico produce incluso la paradójica situación de que precisamente aquel que publicó sus escritos siendo ya un autor “obsoleto”,³⁸ ocupa el interés principal que la historiografía de la filosofía tiene precisamente en esta “época de los fundadores”, a causa de lo cual no raramente surge también la impresión de que Nietzsche llena efectivamente esta etapa de la evolución filosófica, aunque sólo sea en un sentido contrastante.³⁹ Nietzsche, cuya crítica del espíritu de la época de los fundadores está tan llena de aversión, pero también de tanto esquematismo, que se corre el riesgo de que una vez más, y de nuevo bajo el punto de vista axiológico, queden enterradas las tendencias y orientaciones efectivamente reales de este periodo histórico: el reverso de la alta estima en que se tiene a Nietzsche consiste en el desprecio del periodo de los fundadores que creía en el progreso y en la ciencia, de tal manera que tenía que surgir la pregunta acerca del modo y el medio en que se fue a pique el jubiloso optimismo de los primeros años del nuevo Reich, pues las solas asociaciones que despierta el término “época de los fundadores” conducen a la dificultad de comprender las orientaciones, en parte simultáneas, en parte sucesivas, de la melancolía, el pesimismo y el estado de ánimo propio de un *fin-de-siècle*. En todo caso, cuando no se distinguen los diferentes *círculos de influencia* de la filosofía,⁴⁰ cuando no se distingue entre la filosofía institucionalizada en las universidades, que cumplía tareas al servicio sobre todo de la formación de los maestros y de la formación general, y aquellos intereses extra académicos propios de las cosmovisiones, que ya en el siglo XIX han transcurrido también como modas pasajeras o también estaban ligados a grupos sociales completamente identificados, se pierde el criterio para interpretar aquel significado que tenía derecho a reclamar cada fenómeno particular en el tiempo de su aparición: entonces, el optimismo de los fundadores y el pesimismo, el naturalismo y el idealismo neokantiano, la filosofía científica y la católica—Marx, Nietzsche, Büchner, Hartmann y Dühring—necesariamente tienen que continuar con su enemistad también en la historiografía filosófica, una enemistad que de todos modos ha transcurrido en la época de su quehacer simple y llanamente sin decir palabra. Cada orientación obtiene su capítulo, se pueden enumerar u ordenar por orden alfabético los pensadores, y cada quien tiene permiso de escoger de la historia—como de un catálogo de almacén—lo que sea de su agrado: unos escogen a Marx, otros a los neokantianos, otros se valen de combinaciones, pues los contrastes en los colores aumentan siempre la atención del público.⁴¹

Pero el problema de la historiografía filosófica consiste aquí—y de ninguna manera solamente aquí—en reconocer lo común y lo diferente en lo sincrónico y lo diacrónico, en distinguir la historia de la producción de la historia de la recepción, en hacer clasificaciones acertadas de acuerdo con el método de la sociología del conocimiento, en diferenciar los círculos de influencia intracientíficos y extracientíficos, en comprender con el método de la sociología del conocimiento un acontecimiento como el del surgimiento y apogeo del neokantismo. Y precisamente en esto ayuda, por lo que se refiere a la cuestión de la expansión del movimiento, la perspectiva de los contemporáneos; pues un fenómeno como el de la expansión de las ideas sólo puede

comprenderse en la medida en que se relacionen las ideas a una determinada situación histórica, a fenómenos opuestos o divergentes, pero, en todo caso, a fenómenos que se puedan comparar entre sí. De esta manera, un contemporáneo de la mitad de los años 1870 habría descubierto lo que tenían en común todos los neokantianos respecto de las filosofías y cosmovisiones: que todos se oponían al naturalismo o materialismo, al así llamado “clericalismo”⁴² como también al movimiento pesimista. Ciertamente, los neokantianos mismos no tenían en principio aversión a una cosmovisión mecanicista, científico-natural, y a su correlativa concepción de la ciencia, como tampoco a la fe cristiana o a las dudas en un progreso cualitativo en la historia, pero todos ellos combatieron la absolutización de estas opiniones, conocimientos e ideas, que las convertía en cosmovisiones globales, y adoptaron en cierta medida el papel de abogados defensores de los ideales de la libertad ciudadana: todos ellos defendieron la libertad de creencia y conciencia, las libertades de la vida política económica y privada, contra la “camisa de fuerza que son los dogmas”, la “tutela” eclesiástica o estatal, el colectivismo y el determinismo histórico.⁴³ Su oposición intelectual a las orientaciones mencionadas podía orientarse siempre a los contenidos de estas cosmovisiones, pero decididamente se oponía a la pretensión formulada respectivamente por ellas de que se trata de conocimientos científicos verdaderos o—como en el caso del catolicismo—de verdades irrefutables de la fe.

Es evidente que no se impugnó, con un cierto grado de malevolencia y, a falta de mejor información, por motivos políticos de un determinado interés de clase, como a veces ha sido afirmado por el materialismo más reciente, la pretensión de estas cosmovisiones a ser consideradas como fundamentadas científicamente—como si uno hubiera arreglado a su conveniencia los criterios de científicidad sólo con el fin de poder refutar con tanta mayor efectividad los contenidos de las diferentes cosmovisiones—;⁴⁴ sino que las cosas sucedieron a la inversa: en este punto se expresaba una determinada idea del ser humano; al neokantismo le importaba—como se puede ver de manera indicativa en Fischer, Liebmann, Lange y Cohen—legitimar, asegurando la autonomía de la filosofía, también la autonomía de la persona moral. Se puede querer plantear cabalmente la cuestión de lo que es más elemental y hacer responsables las ideas liberales fundamentales de la concepción filosófica y del interés que la teoría del sujeto tiene para la teoría del conocimiento y la ética; pero, inversamente, también se podría concebir como lo más elemental la tradición de este interés filosófico, precisamente porque éste también recurre a Kant, a Fichte, y de ninguna manera se refiere sólo al presente de la época de los fundadores; pero, sin embargo, no deja de ser decisivo que la idea de ser humano que subyace a este pensamiento era una idea que constantemente se genera y consolida de nuevo en el debate de las cosmovisiones, que es, pues, una idea prácticamente eficiente, y que, por esta razón, también se pudo seguir diseminando la explicación filosófica de esta antropología del individuo libre, moral y autónomo.⁴⁵ En todo caso, durante los años 1870 todavía se creía que en el nuevo Reich estaba amenazada la libertad, la libertad *vivida*, tanto por una consideración puramente científico-natural del alma del hombre, de su mundo vital y de cada acción, como

también por una absolutización ideológica de los dogmas religiosos o por la tesis pesimista de que la vida no vale nada. Porque en las *ideas* filosóficas, políticas e ideológicas se vieron las “causas” de los conflictos sociales, en lugar de entenderlas como una posible expresión de tales debates,⁴⁶ se reaccionó de un modo adecuado precisamente también mediante la crítica de las *ideas* de egoísmo y codicia, de la lucha por la existencia, en la cual, como en el mundo de los animales, sólo habrá de sobrevivir el más fuerte; en el fondo, de toda concepción de convivencia, sociedad e historia humana que se arrogara la capacidad de poder demostrar científicamente algo diferente precisamente de aquello que encajaba en la idea liberal de mundo y ser humano.

En este punto, fue ante todo Friedrich Albert Lange quien atrajo a la generación de estudiantes de los últimos años 1860 y los primeros años 1870, presumiblemente de una manera más efectiva que como lo hiciera el neoidealista Fischer, quien era demasiado exuberante y seguro de sí mismo, precisamente porque empezó con la crítica de las ideologías contemporáneas y no, como lo hiciera Fischer, contentándose con apelar a posiciones evidentes. Lange hizo posible, aunque él mismo estaba impregnado fuertemente de naturalismo, que muchos estudiantes tomaran el camino de un idealismo *ético*, conservando una comprensión de la ciencia y del mundo que estaba de acuerdo con las ciencias naturales, puesto que él, en cuanto crítico, empezó precisamente allí donde el pensamiento estudiantil, en principio formado en el materialismo y la ciencia natural, no podía superar el hiato que había en la mentalidad que al mismo tiempo era idealista, crítica y parcialmente también inclinada a la oposición política. Como se puede comprobar documentalmente con ayuda de diferentes ejemplos biográficos, la mayoría de los neokantianos, que posteriormente se convirtieron en líderes, tuvieron que encontrar poco a poco el camino que iba del materialismo al idealismo. Así, por ejemplo, narra Friedrich Paulsen en *Jugenderinnerungen [Recuerdos de juventud]*, muy dignos de ser leídos, después de haber descrito detalladamente cuán inútilmente había él tirado a la basura el estudio durante cinco semestres—tres semestres de teología en Erlangen y frustrados intentos en los estudios de filosofía en Berlín, ya habían quedado atrás, como también una intensiva vida social y una vida pasada de taberna en taberna—,⁴⁷ que en el semestre de verano de 1868 cayó en sus manos, por una “feliz casualidad”, *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo]* de Lange:

Es el primer libro que he leído con vivo interés y apasionante fascinación. Llegó en mi auxilio como yo lo estaba pidiendo: por un lado, me ayudó a pensar cabalmente las series de pensamientos, que yo había comenzado a formarme espontáneamente, al darme a conocer a los grandes sistemáticos de la cosmovisión materialista, comenzando desde los más antiguos hasta los [...] más modernos; por otro lado, me llevó más allá de esto: en todos ellos se reconocía sin reservas el relativo derecho de una cosmovisión naturalista, su derecho frente al dogmatismo hostil a la ciencia propio de la teología de entonces, lo cual se ganó mi confianza; por otro lado, me mostró de una manera muy clara que es imposible quedarse detenido en este punto de vista como si fuera el último y definitivo: el idealismo kantiano apareció como el sistema intelectual que superaba victoriosamente el materialismo dogmático: no hay objeto sin sujeto, el mundo tal como se presenta a los físicos, basado en la sensibilidad, y el intelecto de un ser pensante. La exposición viva, clara, que también apela al sentimiento y a la imaginación, pero que tampoco se negaba a emplear una expresión recia, me conquistó por completo para el libro y su autor.⁴⁸

Con esta lectura habían terminado para Paulsen los semestres “llenos de penosos desencantos y de amargos sentimientos de incertidumbre e indecisión”.⁴⁹ Entró en el seminario de Trendelenburg, estudió la lógica de Ueberweg y pasó su “primer semestre de estudios propiamente fructíferos” en las clases de Harms, Steinthal, Bonitz, Du Bois y Dühring.⁵⁰ La salvación del idealismo, especialmente en lo ético, que coexistía con un carácter fuertemente naturalista del pensamiento acerca de la mayoría de las cuestiones en ciencia y filosofía, poco a poco se fue imponiendo también en Benno Erdmann, como igualmente lo refiere Paulsen:

Cuando nos conocimos [hacia 1872, KCK], sus ideas generales se movían todavía en el horizonte de aquella forma de pensar naturalista radical, tal como yo la había cultivado en los años que estudié en Erlangen, pero que desde hacía mucho tiempo ya había dejado atrás. Bajo el influjo del considerablemente mayor [Paulsen, KCK], poco a poco cambió también la forma de pensar del más joven, el estudio de Kant y Lotze ayudó a superar rápidamente la capa más antigua de las ideas materialistas.⁵¹

Erdmann, a quien Paulsen había conocido en la Asociación Filosófica de Berlín, llegó, igual que éste, a Kant y al idealismo sólo en los últimos semestres de estudio, e incluso caracteriza a la mayoría de los miembros de la “generación neokantiana” el hecho de que su primera formación filosófica fuera más bien de origen materialista:

No es mi experiencia personal—relata también Paul Natorp (1921)—, sino la experiencia de todos aquellos que tenían menos de 50 años y no habían sido abandonados completamente por el espíritu de la filosofía, que el idealismo [hacia 1875, KCK] estuviera entonces prácticamente muerto en Alemania; que uno tuviera que acreditar como mérito a un materialismo, vestido muy científicamente pero filosóficamente hueco, de conservar viva de alguna manera la participación en los asuntos filosóficos.⁵²

A diferencia de Paulsen y Erdmann, Natorp sentía aversión ante el materialismo desde que era “alumno de primer semestre”, pero el instante de luz en que descubrió a Kant lo debía también a una mención que ocasionalmente se hizo de Lange:

Yo estaba a punto de terminar mis estudios; ahora en Estrasburgo. Insatisfecho, yo había probado diferentes cosas, pero ninguna me había cautivado, y me encontraba tanto interior como exteriormente en medio de una desorientación que colindaba con la desesperación porque no se me ofrecía lo que habría podido apagar la secreta sed de filosofía. Entonces, un amigo, que sentía exactamente lo mismo que yo por la filosofía de los catedráticos, me escribió de Marburgo hablándome de Lange, Cohen y su Kant: que finalmente había encontrado una filosofía que valía la pena estudiar. Leí. Terminé pronto, como lo hace la juventud, y en el Kant de Herman Cohen y Albert Lange encontré confirmado, y más que sólo confirmado, el descubrimiento que yo había hecho como alumno de primer semestre: un Kant expuesto con madurez, con calidad científica, en un sentido de ciencia como yo nunca lo había conocido antes.⁵³

El estilo de Lange, ocasionalmente algo “recio y rudo”, una actitud defensiva ante la “filosofía común y corriente de los catedráticos”, “incertidumbre”, “indecisión”, o hasta “desorientación” y “desesperación”, aparecen en este contexto no ocasionalmente como detalles biográficos, sino que por sí mismos dan testimonio de que el neokantismo temprano se trataba de un “movimiento” en el que intervenían también presupuestos fuertemente *afectivos*. Esto también lo describe Hans Vaihinger, quien también a mitad de los años 1870 había sido fascinado por la lectura de Lange y en adelante había visto espontáneamente en él a su “guía”, “maestro” y “maestro en el ideal”.⁵⁴

aquí [en el escrito de Lange, KCK] soplabla el espíritu, que me impulsó a mí mismo hacia adelante de una manera más o menos oscura, en completa claridad y al mismo tiempo de una forma bella: por un lado, supremo respeto ante los hechos, conocimiento exacto de las ciencias naturales y, al mismo tiempo, dominio de toda la historia de la cultura; por otro, el criticismo kantiano, pero mitigado y ampliado por Schopenhauer y, ante todo, un alto impulso ético y, en relación a los dogmas religiosos, por una parte agudo radicalismo en la teoría, por otra, tolerancia magnánima en la *praxis*. Yo había aspirado a todo esto pero no lo había encontrado todo junto en ninguna parte. Ahora estaba ante mí lo deseado y anhelado como una obra maestra perfecta. A partir de ese instante me llamé alumno de F. A. Lange.⁵⁵

Paulsen, Erdmann, Natorp, Vaihinger y además también el joven Volkelt, quien temporalmente incluso había “caído en el socialismo radical”,⁵⁶ llegaron, procedentes de orígenes más o menos expresamente naturalistas e idealistas, primero al idealismo y sólo después también a Kant.⁵⁷ Entonces, por esta razón se puede entender muy bien por qué el surgimiento del neokantismo ha sido interpretado tan a menudo como superación precisamente de estas orientaciones; sin embargo, esta opinión, en el terreno de lo puramente *biográfico*, es acertada en la medida en la que estos cinco neokantianos posteriores superaron su *propio* “materialismo de estudiantes principiantes”. Pero, porque la exposición tradicional del surgimiento del neokantismo fue rehén de la presentación de sí mismos que hacían los neokantianos, no llegó a ser claro que la así llamada “superación” del materialismo no era en primera línea una crítica al así llamado “materialismo pequeñoburgués” de los años 1850—y evidentemente tampoco al materialismo de Marx y Engels—,⁵⁸ sino más bien al materialismo ético del *status quo*, el de la cruda política realista de la doctrina del libre mercado—de Carey, Strauss, Bismarck—, y contra “la propensión al materialismo de las clases dueñas del capital” (Lange).⁵⁹ “Lo ético, para la juventud lo ‘a priori’” entusiasmaba en esa época por *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo]* de Lange (Karl Grün),⁶⁰ y el hecho de que esto pudiera malinterpretarse y desconocerse tan profundamente se debe sobre todo a que en el siglo XX se equipare “materialismo” con oposición y “actitud crítica”, mientras que la juventud académica de la “época de los fundadores”, precisamente al revés, pensaba *idealísticamente*, donde era *crítica*, y en el caso de Cohen y de la escuela de Marburgo también se criticaba el materialismo no en última instancia porque precisamente ellos creían que el socialismo estaba fundado en la ética kantiana.⁶¹ Ciertamente no todos eran “idealistas” y, por tanto, también críticos, y no en el sentido de que esta crítica hubiera de alinearse también a la izquierda según la política de partidos. Pero los estudiantes de los años 1870 que Lange había entusiasmado—al contrario de los estudiantes de los años 1860 que se habían entusiasmado con el neoidealismo de Kuno Fischer—eran idealistas a causa de su compromiso social, su oposición al “espíritu de la época de los fundadores”, en lo que parcialmente se rozaban con el joven Nietzsche.

Pero se trataba de saber qué se consideraba como el “espíritu de la época de los fundadores” y cuáles eran las consecuencias que se sacaban de tales consideraciones. También el movimiento pesimista se oponía a su modo a aquello que estimaba que eran los valores dominantes del presente, sólo que esta oposición—al contrario del movimiento neokantianamente idealista que creía que con el liberalismo podía hacer

efectiva su voluntad reformadora—también se apartó de ese presente y propagó una visión fundamental que negaba y renunciaba al mundo. En la medida en la que el pesimismo era “radical”, no se podía someter políticamente—en todo caso no durante los años 1870 dominados por el liberalismo—, y naturalmente apenas tuvo representantes académicos. El pesimismo pertenecía a la esfera extracientífica, tenía lazos débiles y flojos con Eduard von Hartmann y Schopenhauer,⁶² pero no creció casualmente al mismo tiempo en que también el idealismo neokantiano vivió y atravesó la fase de su rapidísimo crecimiento. Y no sólo precisamente hoy quieren ser compatibles las ideas de la “época de los fundadores” y un movimiento pesimista, sino que ya Wilhelm Windelband se preguntaba en 1876 en un artículo sobre *Pessimismus und Wissenschaft* [*Pesimismo y ciencia*] “cómo podía explicarse que hubiera podido abrirse camino en el pueblo un estado de ánimo tal, precisamente en esta época de fresco aliento y enaltecimiento, con un aguacero de ideas y abundancia de trabajo, de la vida nacional”,⁶³ pues tiene que constatar:

No puede ser absolutamente un problema que el pesimismo reclame para sí un espacio amplio y cada vez más amplio entre aquellas orientaciones del movimiento general del espíritu que determinan y dominan como “poderes superiores” la vida intelectual y la formación del carácter del individuo: independientemente de que se lo combata o defienda, de que se lo condene o alabe, de que se vea en él una vana ilusión o una religión, se tiene que considerarlo un hecho y contar con él. El pesimismo es indudablemente una de las modas más difundidas por lo menos dentro de las fronteras de la vida cultural alemana. Hay círculos sociales y de amistades en los cuales se considera como falta de delicadeza y cultura estar satisfecho con la situación en que se encuentra el mundo y se ha vuelto de buen tono soportar la miseria de la existencia con un sentimiento común de gozar de un juicio superior y tener una comunicación mutua de sentimientos de resignación.⁶⁴

Parecía que estaba prohibida toda clasificación sociológica de este pesimismo, pues “no sólo es aristocrático ser pesimista: el pesimismo es predicado también en los callejones no menos que en los salones, va de la mano con todas aquellas agitaciones que despiertan nuevas necesidades en los círculos activos de los trabajadores con el fin de poder demostrarles la insuficiencia de la situación en que se encuentran realmente y corroe todas las capas de la población como un estado de ánimo de desolación e incomodidad”.⁶⁵

El pesimismo que reinaba en los salones y el que tenía el pueblo de los trabajadores se funda ciertamente en causas completamente diferentes, pero la insatisfacción, el displacer y la duda en el sentido de la vida están presentes por igual en todos los círculos sociales. Aunque tiene su justificación explicar con Windelband la insatisfacción que reinaba “en los callejones” porque se despertaban nuevas necesidades,⁶⁶ queda todavía por explicar si este pesimismo especial efectivamente procedía de “agitaciones”. Tampoco el historiador Hans Rosenberg diferencia en su escrito *Grosse Depression und Bismarckzeit* [*Gran depresión y época de Bismarck*]⁶⁷ primero cuáles círculos, estratos y clases sociales se vieron afectados de manera especial por el “vértigo de los fundadores” que se cernía sobre ellos en 1873, sino que afirma que tuvo lugar un cambio completamente general de mentalidad: “Después del gran giro económico que tuvo su inicio en 1873, entró el desencanto en lugar del entusiasmo. A partir de entonces, el

rápido crecimiento de la insatisfacción, de la angustia existencial, de la amargura y de los choques de los grupos sociales y económicos de interés, de los complejos afectivos e ideologías, fue el que le dio un sostenido impulso nuevo a la intensificación de la actividad política y a la exacerbación de la lucha entre los rivales políticos”.⁶⁸ Ciertamente, también sobre este terreno creció el movimiento pesimista, pero la decadencia económica y la exacerbación de las luchas políticas explican sólo en una pequeña parte el crecimiento del pesimismo, pues este movimiento se orientaba de manera relativamente general e indiferenciada contra la sociedad industrial del nuevo Reich en general, y el pesimismo era menos una crítica de la sociedad que más bien una crítica de la civilización en sentido amplio.

En un discurso pronunciado en 1875 por Johannes Volkelt en Viena sobre *Kant's kategorische(n) Imperativ und die Gegenwart [El imperativo categórico de Kant y el presente]*⁶⁹ queda claro, por una parte, esta indiferenciación, pero, por otra, también la relación del movimiento pesimista al idealista:

Me parece [...] que apenas hay una expresión que caracterice de una manera tan atinada la conducta moral de nuestra época como la palabra “cómodo”. La fría negligencia, la comodidad elegante, pertenecen al buen tono. Sé muy bien que este fenómeno trágico está estrechamente correlacionado con los progresos y ventajas de nuestra época [...] El creciente dominio de la naturaleza multiplica los medios para satisfacer las necesidades y hace que éstas se puedan satisfacer más fácilmente. Sin mucha pena y esfuerzo se pueden conseguir los satisfactores buscados. La humanidad civilizada entera está organizada como una máquina: basta con sólo oprimir uno de sus resortes y queda satisfecha la necesidad que se siente [...] A causa de esto sucede [...] que los satisfactores se consuman pronto y las necesidades se vuelvan más complicadas, más refinadas. El dominio de la naturaleza conduce de esta manera a una dependencia cada vez más multiforme de sus productos producidos artificialmente. Entonces ¿de extrañarse que se apodere de todo una parálisis de la pujante iniciativa, una peligrosa corrupción de la identidad viril, una cierta pérdida del vigor y un cierto reblandecimiento de los huesos? Ciertamente pertenece al progreso de nuestra cultura [...] que todos los caminos se vuelvan cada vez más parejos y llanos, que por doquiera se evite la acritud de las confrontaciones. Ustedes se dan cuenta de cuánta razón tengo cuando recorren con su mirada su recámara “confortablemente” instalada, cuando dan un paseo por las calles, cuando emprenden un viaje, incluso los bosques y montes más alejados ya no son inaccesibles a los ferrocarriles y la hotelería moderna.⁷⁰

Incluso la guerra y el amor tendrían entre tanto “el carácter impersonal, puntual, de una máquina”,⁷¹ y la “comodidad” habría penetrado en todos los ámbitos de la vida social y privada. También Volkelt está, en esta época en la que él empieza a pasar de un hegelianismo y socialismo mediados por Lassalle y de los estudios filosóficamente y políticamente exhaustivos de la “filosofía del subconsciente” al kantismo al nacional-liberalismo,⁷² se encuentra en el mismo terreno teórico y pisa el suelo de las mismas experiencias que desembocaron en el movimiento pesimista por medio de la obra de Eduard von Hartmann. Pero él saca la consecuencia diametralmente opuesta: no la renuncia al mundo, practicando la ascesis y retirándonos de la miseria actual, sino luchando a favor del imperativo categórico, es lo que debe ayudarnos, como en Liebmann, a salir de la “insípida pusilanimidad de nuestra época”:⁷³

¿No me asiste la razón cuando apelo al espíritu de Kant en presencia de tales fenómenos? [...] Y la mediocridad que produce el descarado oportunismo, la indolencia hastiada, el indiferente encogerse de

hombros [...] ¿no tendrían que sentirse aguijoneados, al profundizar en el espíritu de Kant, a tomar partido decididamente, a confesar valientemente de qué color son? [...] Y, si miramos a nuestros héroes bursátiles llenos de su egoísmo refinado [...] cuyo parecer es que la vida existe solamente para dejarse sacar tanto placer sensual cuanto sea posible: ¿no tendría lugar una purificación de esta atmósfera podrida si se volviera patrimonio moral de estos círculos aquello que a Kant le sobra de rigorismo, enemigo de la sensualidad? La idealidad, a los ojos de estos hombres del dinero y del papel, que han perdido su alma en los vaivenes del mercado del dinero, ha sido tachada de la orden del día, la moralidad es estimada como algo puramente convencional, como algo que es el resultado del oportunismo social: ¿no sería necesario algo del espíritu de Kant que ha sustraído la ley moral a todas las condiciones empíricas y ha colocado la piedra angular de la moralidad en el mundo inteligible?⁷⁴

El surgimiento de un movimiento filosófico ideológico se distingue de una “escuela” u “orientación” en que la motivación de sus miembros va mucho más allá del dominio inmanente a la ciencia, está soportado menos por fundamentaciones teóricas, sino más bien se refiere de manera completamente directa a problemas de la época: crítica de la indolencia de los contemporáneos, de su hedonismo, crítica también de la economía del dinero, de las formas generales del intercambio social y de su mera legalidad. Volkelt expuso los problemas “del presente” de una manera que en nada se distingue del pesimismo, y lo fuertemente que se identificó con los argumentos del pesimismo lo puede uno deducir de un texto, hasta ahora apenas conocido, de Agnes Taubert,⁷⁵ esposa de Eduard von Hartmann, en el que, por esta razón, se hace sólo una suave crítica a las primeras declaraciones de Volkelt acerca del pesimismo. En un artículo sobre *Die Entwicklung des modernen Pessimismus [La evolución del pesimismo moderno]*,⁷⁶ éste había expuesto entre otras cosas que la “contradicción entre las necesidades [...] condicionadas por la progresiva formación y una mayor toma de conciencia del pueblo y las condiciones contrastantes [...] de su satisfacción”, atrae hacia sí el pesimismo como su consecuencia necesaria y que él “no debía aprobar los lamentos sobre la putrefacción del mundo”, pues él mismo era “un producto de los progresos inauditos de nuestra época.”⁷⁷

Las causas de la insatisfacción moderna—prosigue Ana Taubert después de hacer una larga cita—se conocen y explican aquí de una manera tan correcta, que sólo se ha de lamentar que Volkelt no haya logrado sacar igualmente la última consecuencia de un modo consecuente, es decir, a partir del progreso que se vuelve cada vez más rápido y más poderoso, también la consecuencia, concedida aquí, de dejar crecer sin detenerse el pesimismo, en lugar de profetizar una conversión del mismo en optimismo hacia el futuro. Una vez que se concede que el desarrollo cultural, que cada día aumenta más y más, produce y nutre la reflexión pesimista [...] de la misma manera se tiene que conceder [...] que el ascenso de la conciencia de la humanidad crecerá y llegará tan lejos como el progreso y el desarrollo.⁷⁸

Por esta razón, cuanto más aumenten las necesidades, tanto mayor será la insatisfacción, y este proceso continuará sin cesar, de tal manera que un progreso cada vez mayor siempre produce nuevas “necesidades, satisfactores, refinamientos y comodidades”, las cuales podrían ser disfrutadas siempre sólo por una minoría,

mientras que la inmensa mayoría sólo alcanza y alcanzará para sí nada más una parte [...] Caminar por las alturas de la humanidad es posible sólo a algunos individuos y el gran error optimista de los socialistas consiste en que quieren cambiar esta proporción y hacer accesibles a todas las clases sociales una situación de bienestar y felicidad [...] Estrechamente correlacionada con la orientación materialista general de nuestra

época, la cuestión social ha alcanzado tales dimensiones cuales deben aguijonear tanto más a los pensadores cuanto la situación material de hecho de las clases trabajadoras nunca había gozado de una situación tan buena como la de ahora.⁷⁹

También una filosofía social corporativa conservadora se hace flexible, a causa de esta propaganda, a una renuncia ascética al mundo, la cual dice efectivamente con entera claridad *quién* habría de renunciar a sus necesidades. En un pasaje de la misma obra se propone incluso una alianza de todas las clases educadas y bien acomodadas contra el movimiento obrero, la cual nace del mismo espíritu que la ley contra los socialistas, promulgada cinco años después:

El peligro de la doctrina optimista nunca se había mostrado hasta ahora sin rodeos ni disfraz; precisamente ahora, en nuestros días, en los que el materialismo y el optimismo se predicán conscientemente en todos los callejones, la cuestión social corre el riesgo de convertirse en una conflagración mundial, que podría ser única en la historia. Si continuamos por este derrotero, entonces es inevitable el levantamiento general de los elementos revolucionarios, si no irrumpe a tiempo la idea que opera aún inconscientemente en el socialismo, del conocimiento pesimista de todo el sufrimiento de este mundo, y aclara a las masas el insensato inicio de su aspiración. Está fuera de toda duda que esta idea rectora tarde o temprano se mostrará a todas las miradas; pero que haya de penetrar a tiempo lo suficiente hasta en las capas más peligrosas para impedir lo peor, dependerá esencialmente de qué tan rápido logre el pesimismo vencer la resistencia de sus adversarios, que ahora son tan numerosos y están repartidos en todos los campos, y convertirse en el patrimonio común, en primer lugar, de las clases educadas y bien acomodadas.⁸⁰

El pesimismo trabajaba con los medios de una utopía negativa, era esencialmente una ideología social e histórica que tenía una actitud defensiva ante el materialismo de todas las clases—pero sobre todo de las clases inferiores—. La dialéctica del progreso, afirmada por el pesimismo, tenía un sentido completamente conservador y unía la crítica a la civilización y al progreso con un miedo casi pánico ante los conflictos sociales que se habían vuelto más evidentes a causa de la industrialización. En todos sus resultados, el pesimismo era también una cosmovisión política y presumiblemente pudo hacer entrar en lidia a sus críticos académicos sólo a causa del hecho de que apareció como filosofía y con la pretensión de estar fundamentada científicamente. Sólo así se puede entender que Windelband publicara en 1876 aquel artículo ya citado sobre *Pessimismus und Wissenschaft* [*Pesimismo y ciencia*] y no adoptara una postura clara ante las exigencias del pesimismo. Él no discute las opiniones sino sólo la pretensión de que un “estado de ánimo” se pueda y deba “traducir en una cosmovisión”,

en la cual el juicio “el mundo es bueno” o “el mundo es malo” pretenda ser una verdad objetiva y tener un reconocimiento general—entonces nos encontramos ante una cuestión de principios de primera magnitud—. Probar objetivamente significa probar científicamente. La diferencia entre pensamiento científico y pensamiento de sentido común consiste solamente, en primerísimo lugar, en excluir los sentimientos de los contenidos intelectuales. La consideración científica es una consideración desinteresada, y la primera condición, en sí misma sólo negativa, del pensamiento científico consiste en que todos los influjos del sentimiento y del estado de ánimo quedan cuidadosamente excluidos al principio y durante el proceso del pensamiento.⁸¹

En este sentido, la ciencia ya implica una renuncia a la cosmovisión; ya no es sólo una instancia que critica las cosmovisiones y las teorías que se hacen pasar por ciencia,

sino por definición es lo contrario de ellas: cuando el pesimismo “abiertamente y en voz alta pretende que su juicio ‘el mundo es malo y sería mejor que no existiera’—haber comprobado científicamente este juicio, es decir, filosóficamente, puesto que se trata de los principios fundamentales de las cosas—”, entonces quiere “ver que se reconozca el contenido del estado de ánimo pesimista como una verdad independiente de toda subjetividad y filosóficamente demostrada”.⁸² Esto era precisamente lo que el pesimismo quería y, por tanto, es altamente interesante ver que Windelband—penetrando ahora en sus contenidos—prosiga: “No es difícil comprender la peligrosidad de esta combinación, basta con que uno piense en lo fácil que es que el pensamiento de la masa se deje impresionar por una certeza subjetiva que entre pisando fuerte y segura y permita que esta certeza subjetiva se convierta en una autoridad”.⁸³ Puede verse que Windelband pruebe la peligrosidad del pensamiento ideológico, pero la prueba de la no científicidad la da sólo mediante una definición de ciencia que excluye por principio que el “pensamiento científico, en su último resultado, en su juicio final sobre la correlación de las cosas, recurriera a uno de aquellos estados de ánimo cuidadosamente excluidos anteriormente”.⁸⁴ Al círculo vicioso de la cosmovisión pesimista de un “estado de ánimo”, pasando por una prueba científica, hasta llegar a un estado de ánimo—ahora “fundamentado” ideológico-científicamente—corresponde el círculo windelbandiano en su definición de ciencia: el pesimismo no puede pretender para sí una legitimidad científica porque recurre al sentimiento, al estado de ánimo y a la cosmovisión general; y éstos, a saber, hay que mantenerlos cuidadosamente fuera de todo pensamiento científico.

Algunos años después, también Friedrich Paulsen ha objetado en un artículo sobre *Gründe und Ursachen des Pessimismus [Razones y causas del pesimismo]*⁸⁵ que éste sea “una teoría fundamentada” “cuyas proposiciones tienen derecho a tener validez universal”, y declara que el pesimismo es una “expresión del sentimiento de vida individual”, por lo cual puede poseer correlativamente sólo “una verdad subjetiva”.⁸⁶ Pero Paulsen no se queda—a diferencia de Windelband—en simples doctrinas sobre la científicidad “auténtica”, sino se esfuerza en comprender sociopsicológicamente cuáles han sido los cambios del mundo social que han hecho posible el fenómeno del pesimismo: la megalópolis, el comercio moderno, los partidos políticos, la “diferenciación moral” y “social”, son enunciados como fenómenos y fuentes de la inseguridad del “ser humano moderno”.⁸⁷

con el aumento de la cultura crece la multiplicidad y la intensidad de los sufrimientos, pero también de las alegrías. ¿En una medida más fuerte?, ésta era la afirmación confiada del optimismo histórico: el progreso de la historia multiplica la felicidad. El pesimismo se enfrenta a esta afirmación con una afirmación igualmente confiada: multiplica los sufrimientos. Sostengo que ambas afirmaciones son igualmente indemostrables; las argumentaciones retóricas pueden proporcionar a ambas una gran verosimilitud; pero en verdad no hay un método por medio del cual pudieran hacerse las averiguaciones decisivas.⁸⁸

Lo que Windelband y Paulsen, y de manera más débil también Volkelt, objetaban contra la filosofía de la historia del pesimismo, se dirigía en principio contra todos los

intentos de una filosofía de la historia, pues una vez que se había elegido la postura de querer comprender la historia bajo los conceptos de placer o displacer, de progreso o decadencia, se encontraban las definiciones kantianas relativas a la relación de sensación e intelecto, fe y saber y, finalmente, sobre todo la antinomia de libertad y necesidad,⁸⁹ que Lange había reducido a la conciencia filosófica pero también a la conciencia universal: ciencia y cosmovisión nunca pueden ni deben entrar en una relación de mutua fundamentación, si no se quisiera ver amenazada de nuevo la autonomía de la persona y con ella la autonomía de la filosofía. Era tan kantiano sostener que las verdades del intelecto y las de la razón deben conocerse y fundamentarse en un grado diferente—haciendo época, Lange “tradujo” que la filosofía en cuanto método crítico habría de impedir cualquier transgresión de la frontera que hay entre ciencia y cosmovisión—. Él empleó la argumentación kantiana contra las pretensiones dogmáticas de una razón pura a tener un presente posterior a la Revolución de marzo de 1848, y entonces el deslinde kantiano significaba, en primer lugar, un rechazo de las pretensiones en virtud de las cuales Stahl y otros exigían la “conversión de la ciencia” a una cosmovisión cristiana, pero al mismo tiempo también significaba que el materialismo tenía derecho a reclamar su validez en el campo de la investigación científica de la naturaleza pero no en el de la ética.⁹⁰

En este sentido se pudo comprender el “resurgimiento de la filosofía” a partir de los años 1860 como recuperación de un campo de objetos y un método que le son propios y, de esta manera, no era sino lo más natural que los reclamos de verdad, que estaban fundamentados por métodos que no eran los científicos—y esto no quiere decir sino que pretendían tener un valor ideológico—, en principio estaban en contradicción con el pensamiento neokantiano. El materialismo, el naturalismo, el pesimismo, y un poco después también el así llamado “socialismo científico”, chocaron contra la convicción y la experiencia histórica, que estaban en la base del neokantismo y de su completo surgimiento, de que la ciencia y la filosofía tendrían que vetarse toda intromisión en su campo, proceda ésta de las oficinas del Estado o de la Iglesia, de las ciencias particulares o de las ideologías “modernas”. El ideal de la libertad y pureza de la ciencia era en cuanto tal un producto de la intromisión y opresión de la ciencia entre las decisiones tomadas en Karlsbad y la “nueva era”, y en sí no expresaba en primer lugar otra cosa que la voluntad de emanciparse propia del pensamiento y quehacer científicos. Al neokantismo le cupo en suerte así el papel histórico de vigilar en cuanto filosofía esta—de ninguna manera *abstracta*—libertad: sí, su comprensión de la ciencia que construyó su obra sobre una contraposición estricta de conocimiento e interés, conocimiento y afectividad, era la antítesis adecuada de la situación de hecho en la que se encontraba la ciencia durante la mitad del siglo XIX.⁹¹

Esto se mostró especialmente en la relación entre neokantismo e Iglesia católica, la cual, a diferencia de la protestante, realizó también, aun en la segunda mitad del siglo XIX, una batalla ofensiva contra una idea de filosofía y ciencia completamente secular. Y también aquí fue Friedrich Albert Lange quien, como adalid de la polémica posterior

contra el dogma de la infalibilidad, la neoescolástica y el rechazo al saber científico,⁹² publicó junto con su amigo Weinkauff un gigantesco panfleto que constaba preponderantemente de citas y apareció anónimamente bajo el título *Das päpstliche Rundschreiben und die 80 verdamnten Sätze—erläutert durch Kernsprüche von Männern der Neuzeit, sowie durch geschichtliche und statistische Notizen [La encíclica papal y las 80 proposiciones condenadas—comentadas con máximas de hombres de la modernidad como también con informaciones históricas y estadísticas —]*.⁹³ En 240 páginas, este panfleto imprime primero el texto integral de la encíclica papal *Quanta cura [Con cuánto cuidado]* de Pío IX (más *Syllabus [Sílabo]*),⁹⁴ para comentar luego, en un tono vehementemente polémico, las herejías mencionadas en esas 80 proposiciones, como, entre otras tantas, el panteísmo, el naturalismo y el racionalismo. El tesoro de citas dadas a continuación, que van de Tertuliano a Stahl, de Lutero a Schleiermacher, Feuerbach y Garibaldi, opone a los así llamados 80 “errores de la época” “máximas” que en cierta medida ofrecían una “*Summa*” contra el papa, la Iglesia católica, el “clericalismo”, mientras que, a la inversa, la enumeración de los errores de la época se puede leer como si se tratara de un manual de filosofía o también de una declaración de principio del liberalismo. Anatematizados y condenados fueron: 1) el panteísmo, 2) el deísmo, 3) la autonomía de la razón, 4) la explicación antropomórfica de la Biblia, 5) la afirmación de que la revelación es imperfecta, 6) la fe en el progreso en virtud del perfeccionamiento de la razón humana, 7) la crítica histórica de la Biblia, etcétera, etcétera. No es de asombrarse, por tanto, que una gran parte de las máximas opuestas a la encíclica haya sido tomada de las obras de Kant y Fichte, Schiller y Goethe, para “demostrar” con estos ejemplos que las mayores proezas filosóficas y literarias de los alemanes absolutamente no habrían sido posibles sin “libertad de espíritu”.

El *Sílabo* y este panfleto constituyen bajo dos aspectos el prelude de aquellos acontecimientos que finalmente indujeron el “conflicto entre la Iglesia y el Estado” después de la proclamación del dogma de la infalibilidad en 1870, como también de las reacciones oficiales de Alemania-Prusia.⁹⁵

En el Reich, el prelude lo constituyeron las iniciativas de ley de Baviera [...] sobre la introducción de los párrafos relativos al púlpito (1871), es decir, contra el abuso del púlpito para fines políticos; la expulsión de los jesuitas (1872); en Prusia, la supresión del Departamento para Asuntos Católicos en el Ministerio de Culto e Instrucción Pública (1871), como también la Ley del Control Estatal de las Escuelas (1872). La situación se volvió más crítica bajo Falk, nuevo ministro de Culto e Instrucción Pública (desde 1872).⁹⁶

Dicho más exactamente, desde el 22 de enero de 1872, pues en ese día Falk sucedió a Von Mühler,⁹⁷ ministro de Culto e Instrucción Pública poco apreciado por los liberales —“prototipo del horror que sentían todos los amigos del progreso espiritual y cultural —”.⁹⁸ Por el contrario, Falk, uno de los “ministros de Culto e Instrucción Pública más liberales” que jamás haya tenido Alemania,⁹⁹ relevó así, tal como lo sintió la burguesía liberal, “al último representante de la reacción” que todavía quedaba en el gabinete.¹⁰⁰

Pero las cosas fueron completamente diferentes para los católicos alemanes, pues se consideró a Falk, “ministro del conflicto entre la Iglesia y el Estado”, como el auténtico

autor de todas las trabas jurídicas puestas al catolicismo (leyendas inventadas por Bismarck),¹⁰¹ las cuales debían alcanzar su primer apogeo con las así llamadas “Leyes de Mayo” de 1873 “sobre la preparación y el nombramiento de los clérigos, la autoridad disciplinaria eclesiástica y la erección de una corte real para asuntos eclesiásticos, los límites jurídicos del uso de medidas correctivas y punitivas eclesiásticas, la salida de la Iglesia (ante el tribunal de lo administrativo)”.¹⁰²

En los años siguientes siguieron medidas aún más estrictas. La ley del matrimonio civil obligatorio [...] se hizo extensiva al año siguiente a todo el Reich (Registro civil del Estado). La condena de las Leyes de Mayo por la encíclica *Quod numquam* [*Lo que nunca*] (1875) de Pío IX empeoró la ya muy precaria situación, porque provocó nuevas actitudes guerreras y punitivas: suspensión de todas las ayudas financieras que el Estado daba a la Iglesia (1875), expulsión de los miembros de las órdenes y congregaciones religiosas (1875), restricción del poder administrativo de las comunidades eclesiales (1875), protección de los católicos antiguos (1875). No ha de olvidarse que la mayoría de estas disposiciones eran válidas también para la Iglesia evangélica, la cual opuso efectivamente sólo poca resistencia. La organización eclesiástica católica sufrió un amplio colapso: en 1878 había ocho sedes episcopales y más de un millar de parroquias vacantes.¹⁰³

se dice en *Wörterbuch der Kirchengeschichte* [*Diccionario de historia de la Iglesia*], publicado por un editor católico junto con un editor protestante, sobre el curso exterior de los acontecimientos jurídicos, el cual, sin embargo, como lo ha reconocido la investigación histórica, corre más a cargo de Bismarck que de su ministro.¹⁰⁴

A saber, Falk era no sólo el ministro del conflicto entre la Iglesia y el Estado, como de preferencia se le conoce hasta el día de hoy; era más bien el ministro de la reorganización del sistema educativo del pueblo y de la formación de sus maestros, concebida como un asunto puramente estatal, y no en última instancia era también aquel a quien le debían sus primeros nombramientos la mayoría de los primeros neokantianos. Él era quien dos semanas después de haber asumido el cargo aprobó el nombramiento de Lange en la Universidad de Marburgo,¹⁰⁵ un nombramiento que hubiera sido completamente impensable durante la época en que estuvo en el cargo su predecesor Von Mühler, pues Lange se había separado del servicio docente prusiano precisamente a causa de la prohibición, bajo la hégira de Mühler, de que los empleados se involucraran en una actividad política. Lange debía su nombramiento como profesor ordinario en una universidad de Prusia a la circunstancia de que un liberal había llegado a ser ministro de Culto e Instrucción Pública, y en este asunto da completamente lo mismo que este nombramiento haya de tener su primera causa en la iniciativa de la facultad o más bien en la iniciativa del ministerio.¹⁰⁶ A saber, que el entonces ministro tuviera un influjo completamente decisivo en los nombramientos queda ejemplarmente claro dos años después, cuando volvió a quedar vacante en la Universidad de Marburgo una cátedra de profesor ordinario y Lange propuso para ocuparla a Herman Cohen¹⁰⁷ (contra una resistencia antisemita más leve).¹⁰⁸ Todos los dictámenes—de la facultad y de fuera de la facultad, contradictámenes y votos de la minoría—no sirven de nada: se hace realidad el deseo del ministro de nombrar a Julius Bergmann, profesor ordinario de la Universidad de Königsberg y editor de *Philosophische Monatshefte* [*Cuadernos Mensuales de Filosofía*]. Cohen, sin embargo, es nombrado, en todo caso en la primera ocasión que se

presentó en 1875, primero profesor extraordinario y, después de la muerte de Lange, fue propuesto y nombrado por la facultad como el único candidato a sucederlo. Hasta qué punto pudo Falk haber favorecido eventualmente al neokantismo además de los nombramientos, es difícil de constatar en detalle; pero, sin embargo, es seguro que sólo a la consideración de un ministro como él podía someterse, con probabilidad de éxito, al judío Cohen, un antiguo empleado prusiano que como Lange olía a materialismo y socialismo,¹⁰⁹ como única propuesta de la facultad.¹¹⁰

Esta política estaba respaldada parlamentariamente por la correlación de fuerzas y la concertación de los partidos de los años 1870, especialmente a causa de que muchos conservadores abandonaron a Bismarck a consecuencia de la nueva política relativa a la Iglesia, política que también recortó los derechos de la Iglesia protestante, y de una cooperación más estrecha con los partidos liberales que entraron en lugar de ellas. Hay historiadores que sostienen la tesis de que todo el conflicto entre la Iglesia y el Estado ha sido una especie de maniobra política de distracción llevada a cabo por Bismarck, exactamente como la lucha contra la socialdemocracia, pues Bismarck había sabido en todo tiempo que ambas para nada amenazaban al Estado, pero la ha sostenido con el fin de llevar a cabo el monopolio político del Estado y, con esto, su política.¹¹¹ ¿Era esto mentira política intencional o temor real? En las elecciones del 10 de enero de 1874 los conservadores sufrieron fuertes pérdidas, mientras que el centro católico, pero sobre todo los liberales nacionalistas, obtuvieron ganancias significativas. La política gubernamental de Bismarck tenía que contar en adelante con estos últimos en todas las cuestiones del presupuesto, y el poder del liberalismo alemán fue en esos pocos años, hasta el vuelco conservador de 1878-1879, más grande que nunca.¹¹² Esto se mostró ante todo en la política del culto y la instrucción pública que tradicionalmente estaba en el centro de interés de los liberales, para los cuales se presentó ahora una ocasión favorable a consecuencia del conflicto entre la Iglesia y el Estado que había empezado por llevar adelante todas las demandas de un solo golpe y absolutamente libre de compromisos: la separación de Iglesia y Estado, el control del Estado sobre la universidad y la escuela, el monopolio estatal del poder judicial, el sometimiento también del clero al poder judicial del Estado como también la libertad de ciencia e investigación.¹¹³ Estos puntos tradicionales del programa del liberalismo se volvieron realidad política durante la era del conflicto entre la Iglesia y el Estado. Y por cierto en toda Alemania, pues también las provincias no prusianas asumieron en lo esencial sólo las leyes prusianas relativas al conflicto entre la Iglesia y el Estado, y el federalismo, ciertamente existente *de jure* (consejo federal, pero bajo la presidencia de Bismarck), no tenía de hecho ningún significado en relación con la ejecución de la política religiosa y educativa establecidas por Bismarck-Falk. “Sólo ahora”, 1874, como lo constató Jürgen Bona Meyer, se “ha alcanzado en las universidades una representación plural equilibrada de todas las ciencias y una completa libertad de investigación científica”.¹¹⁴

“En suma, nunca como en esta época las cosas han estado tan bien con la representación plural de todas las ciencias en las universidades alemanas”, festejaba

Meyer a “su” ministro de Culto e Instrucción Pública, al que muchos años después de su dimisión debía seguirle siendo fiel.¹¹⁵ En todo caso, por lo que toca a los miembros de los institutos de enseñanza superior, se puede asumir que el muy citado “retorno de los liberales a Bismarck” no tiene su causa primera en el éxito de la unificación de Alemania, sino quizás, incluso mucho más todavía, precisamente en esta política educativa y religiosa.¹¹⁶

Asimismo, en 1872 comienzan las publicaciones filosóficas de los jóvenes neokantianos, relativas a la cuestión del conflicto entre la Iglesia y el Estado, con el escrito *Moral und Dogma [Moral y dogma]*, de Alois Riehl¹¹⁷—esta vez procedente de Austria, donde el conflicto entre la Iglesia y el Estado no había alcanzado la virulencia que tenía en Alemania—. Riehl, que en 1882 se había pasado¹¹⁸ al protestantismo a causa de los repetidos ataques en contra suya por parte del arzobispo de Friburgo y a causa también de la prohibición que finalmente se hizo a los católicos de visitar sus clases, comenta en este escrito temprano el problema del así llamado indiferentismo: la cuestión de saber si sólo el estar atado a la Iglesia católica o si no es más bien una “orientación” intrínseca al ser humano—independientemente de su confesión—lo que garantiza la moralidad deseada. En este asunto, Riehl apelaba en su favor “al punto de vista de la ciencia”—contra todas las arrogancias de la autoridad eclesiástica y de una dogmática refractaria a la razón—, y esto significa para él, en primer lugar, que uno debe tomar nota de que la “aplastante mayoría de los seres humanos no cree en un dios personal ni en la inmortalidad del alma”.¹¹⁹ cristianos y budistas, que se tocan al máximo en la moral, divergen por completo en el dogma, para probar efectiva y evidentemente cuán independientes son entre sí la moral y el dogma”.¹²⁰ Además, de las pruebas estadísticas e históricas resulta indudablemente¹²¹ que las demandas de los dogmas papales de ninguna manera han de contarse entre los fundamentos de la religión; y, si la concepción dogmática de la religión es insostenible científicamente, entonces también lo es precisamente aquella concepción según la cual la moralidad del ser humano puede ser promovida, garantizada o incluso producida por el dogma del dios personal o de la inmortalidad del alma. Riehl caracteriza la idea de un dios personal como antropomorfismo y considera filosóficamente liquidada la inmortalidad del alma por medio de la refutación de la idea de la sustancia del alma: “El yo no es la sustancia, sino una forma de la conciencia”.¹²²

Hasta aquí, Riehl habría sido sólo un hereje y habría pecado contra la encíclica papal de 1864; en la etapa siguiente, él—el católico—se convierte incluso en un activo combatiente polémico del conflicto entre la Iglesia y el Estado:

Una moral del miedo y la esperanza no es moral. ¿No sabéis realmente nada de la belleza y del valor propio immanente al acto bueno que no necesita ni desea recompensa? ¿No conocéis aquella justicia immanente propia de la conciencia de culpa? No, porque estamos acostumbrados a oír que se predique el materialismo ético [¡!, KCK] en nombre de la moral. Quien teme el castigo y deja de hacer el mal, pero lo haría con mucho gusto, ¡ya la hizo! Quien codiciando el premio de la virtud practica el bien, aunque desearía hacer el mal, ¡también la ha hecho! De esta manera, la idea de premio y castigo falsea la orientación y recluta mercenarios, no amigos, de la virtud. Sólo esta forma de venganza está atada inmediatamente al “yo”, la moral del egoísmo.¹²³

“Todo hombre bueno es competente en cuestiones de moral”,¹²⁴ dice Riehl en contra de la idea de que la Iglesia es la única que santifica y de la del juicio final; y, así, el tenor de su acusación del dogmatismo eclesiástico no es diferente del tenor de su acusación del materialismo, egoísmo, y utilitarismo: “El ser humano debe volverse libre, debe liberarse de los lazos de las inclinaciones sensibles [...] Pues donde se habla de lo bueno, de lo objetivamente valioso, tiene que callar toda consideración de lo agradable”.¹²⁵ También la idea de un castigo de los pecados pertenece, de acuerdo con esto, al campo de la mentalidad del “materialismo ético”, y sólo una moral pura puede trascender este punto de vista:

El dogma no puede ser la razón que produce la moral. Pues de otra manera el contenido moral en cuestión no podría ser vertido en la forma dogmática diametralmente opuesta, como es el caso en el cristianismo y el budismo. Ya este único hecho es decisivo; pues si la parte dogmática de la religión contuviera realmente los motivos suficientes para la parte moral, entonces ésta evidentemente tendría que moldearse diferentemente de acuerdo con la diferencia de aquellos dogmas presupuestos. La emancipación de la moral de la esclavitud del dogma ya ha sido consumada efectivamente y sólo tiene necesidad de ser reconocida por la ciencia. La fe de la iglesia muestra que tiene una validez meramente subjetiva y se puede prescindir de ella en las cuestiones de la moral. La máxima discrepancia de sus opiniones eclesiales no impide a los seres humanos de las naciones civilizadas tener un pensamiento completamente unánime en los principios de la moral. En la altura, más allá de la división de los credos, se eleva el alcázar universal verdaderamente católico del reino de la humanidad. Por más claramente que hablen estos hechos a favor de una independencia perfecta de la moral respecto del dogma, sigue en pie, sin embargo, el alto mérito de Kant de haber establecido definitivamente la relación correcta entre las dos.¹²⁶

El enlace a Kant, el conflicto entre la Iglesia y el Estado, la secretaría de Falk, la recuperación de las plazas de profesor ordinario y la ampliación de la construcción de universidades, constituyen una unidad indisoluble de aspectos parciales de historia de la filosofía de la década de la fundación del Reich, una unidad que sólo una historiografía violenta, ideológica, podrá (des)componer en series o concatenaciones causales. Quien quisiera determinar la participación del kantismo y del conflicto entre la Iglesia y el Estado tan exactamente en su valía histórica, de tal manera que el escrito de Riehl caiga en el grupo de los escritos políticos o en el de los filosóficos: “un dogma, que convierta en criminal moral a todo el que lo niegue, es una injuria a la humanidad, una ilusión que no se puede perseguir y erradicar suficientemente”.¹²⁷ También la radicalidad de las demandas y de semejantes descalificaciones de los adversarios pertenece a un “movimiento”, y los conceptos y teoremas kantianos recibieron su *sentido* de una situación políticofilosófica donde parecía que se trataba de la alternativa entre moral y dogma, libertad de la ciencia o su tutela a cargo de los dogmas eternamente petrificados: “¿Queréis seguir siendo hijos de la esclava por los siglos de los siglos?, os grita la ciencia a la cual sabéis prescribir, a partir de promesas dogmáticas, sólo acciones legales pero nunca morales [...] ¡Vosotros, los moralistas dogmáticos que le anteponéis el dogma en la palabra y en los hechos, sois la especie más peligrosa de materialistas éticos!”.¹²⁸

Porque la separación de Estado e Iglesia ya se había convertido en una realidad política, porque la política misma de los Estados alemanes tenía una orientación “anticlerical”, también los filósofos de los años 1870—aunque fueran miembros de la

comunidad universitaria—pudieron combatir a favor de la secularización en todos los ámbitos de la vida social. Donde en los años 1850 la mera sospecha y el olor a “panteísmo” bastaba para retirarles su *venia docendi* a los filósofos “seculares”, como por ejemplo Fischer, Prantl y Lindemann, ahí podía estar uno seguro de la silenciosa indulgencia o incluso de un reconocimiento público por parte de los políticos, aun cuando uno atacara de forma ruda las pretensiones eclesiásticas, los dogmas o las tradiciones, pues los movimientos de oposición ya tenían ahora medio siglo de edad: liberalismo, sistema de iglesias libres, catolicismo antiguo, asociación de protestantes, e incluso el “idealismo ético”, se convirtieron en aliados del poder político. Lo que incluso un Friedrich Albert Lange tenía en 1865 que publicar, por razones de seguridad, todavía de una manera anónima, esto podía ponerlo todo docente privado de los años 1870 incluso en su lista de publicaciones que tenía que entregar al Ministerio de Culto e Instrucción Pública, y estar seguro de que eso no le iba a acarrear ningún daño. Sí, incluso Jürgen Bona Meyer, educador temporal del posterior César alemán Guillermo II,¹²⁹ confesó que ahora tenía una idea de la fe que “descubría en la sociedad protestante, en el catolicismo antiguo y en las comunidades libres, gérmenes de una nueva vida religiosa” y declaró públicamente su opinión “que la libertad de creencia a la que aspiraban políticos y filósofos [¡!, KCK]” “iba a acarrearle a la vida religiosa” muchos menos males que la escotosis de ciertos clérigos.¹³⁰ Aunque de ninguna manera eran tampoco sólo neokantianos los que solían oponerse abiertamente a la teología y al poder eclesiástico—también, por ejemplo, Brentano¹³¹ y Laas¹³² destacaron en este aspecto—, de todas maneras se encontraron en su campo en todo caso la mayoría de los propagandistas del conflicto entre la Iglesia y el Estado.

En un artículo de Friedrich Paulsen, *Was uns Kant sein kann? [¿Qué puede ser Kant para nosotros?]*,¹³³ se vuelve actual algunos años después, y de manera más clara todavía que en Riehl y Meyer, la peculiar combinación de neokantismo y conflicto liberal entre la Iglesia y el Estado. A la pregunta “¿Qué se puede hacer para conservar o devolverle la religión al pueblo?”, Paulsen responde lacónicamente y sin rodeos con la mayoría de la dieta liberal: “Nada más, sólo dejar de ocuparse de ella”. La religión es una “actividad completamente íntima y completamente espontánea de la vida personal”, de lo que se ha de concluir que: “1. El poder del Estado no tiene derecho a obligar a nadie a impartir o a recibir clases de religión”;¹³⁴ “2. el poder del Estado no debe de ninguna manera hacer algo para producir o promover una teología o filosofía religiosa o ‘creyente’ ”.¹³⁵ Lo que Paulsen “deduce” aquí al aducir los escritos kantianos como argumentación auxiliar, hacía ya muchos años que tenía rango de ley y sólo debía confirmar estas leyes una última vez:

Esto es, pues, lo que los políticos pueden hacer por la religión: renunciar a ella mientras sean políticos. El cristianismo no llegó al mundo originalmente a través de la política sino en contra de ella, como las tempestades suelen levantarse contra el viento; algo de esto también se ha sentido por cierto hace poco tiempo todavía en el así llamado conflicto entre la Iglesia y el Estado. Renunciad a las almas, dejad que escuchen la gran homilía que les dicen sin cesar la vida y la muerte; a lo mejor éstas penetran en ellas. Cuando el Estado alemán se haya vuelto completamente irreligioso, entonces quizá se vuelva el pueblo alemán otra vez religioso;

antes no.¹³⁶

3. LAS PRIMERAS CONSTRUCCIONES TEÓRICAS NEOKANTIANAS ENTRE APRIORISMO Y PENSAMIENTO GENÉTICO

Dada la actitud negativa [...] que adopta el cristianismo ante los deberes del ciudadano en un Estado[...] en cuanto el mismo cristianismo está orientado al más allá, pero por lo que concierne a la esfera de este mundo sólo tiene la mera obediencia a la autoridad pública, y no conoce el deber de participar en la obra común de la salvación del todo íntegro, es lícito preguntar si la etapa presente en que se encuentra el desarrollo moral de la doctrina moral cristiana positiva [...] no ha crecido ya lo bastante, suponiendo que no ponemos ni hacemos que diga algo que no esté contenido en ella,

dice Alois Riehl,¹³⁷ un “profesor de filosofía que no está menos contento con su Estado” de lo que también lo estaban Liebmann, Cohen, Meyer, Paulsen y Volkelt:

En el Estado sólo se puede alcanzar la salvación del todo íntegro, puede surgir y subsistir el organismo moral. Cuanto más se llene y penetre el Estado moderno con la idea moral en su verdad, es decir, en su forma racional, tanto más tiene por necesidad natural que disminuir el significado y el influjo de la posición de la Iglesia en cuanto institución moral. Se nos echa en cara [...] que idolatramos al Estado; en alguna parte tiene que volverse realidad lo divino, lo razonable [...] Si ha de crecer su influjo en la vida, ¿entonces las ideas se tienen que secularizar!¹³⁸

Lo “divino y lo razonable”... en la primera hora del nuevo Reich (lo divino y lo razonable) parecían tener de tal manera su realización al alcance de la mano, que se creía que era posible negarles de golpe su valor y su sentido a tradiciones e instituciones milenarias. El *pathos* del progreso, atado ante todo prioritariamente al desarrollo de la técnica y la ciencia, ahora se nutría adicionalmente de las fuentes de una prognosis extremadamente favorable también sobre un desarrollo político social, y la euforia de la modernización, que todo lo abarcaba y había surgido a causa de tal prognosis, unió durante los primeros años de 1870 a casi todas las fuerzas liberales, es decir, las fuerzas del liberalismo, entre las cuales también se ha de contar el neokantismo. Éste asumió el papel de la modernización filosófica, sí, durante toda la “era del conflicto ante la Iglesia y el Estado” el liberalismo y el neokantismo persiguieron metas que en principio eran las mismas: a la declaración de la autonomía de la filosofía frente a las nuevas “ideologías” y contra todos los intentos de restaurar la autoridad eclesiástica, correspondió, del lado de la política, la actitud defensiva de los liberales nacionalistas y del partido del progreso frente al conservadurismo y la fracción católica del centro, frente al “clericalismo” y “pesimismo”.

Las justificaciones, expresadas, razonadas de múltiples maneras y, en parte, incluso contradictorias, de la programática neokantiana en favor de un “regreso a Kant”, se convirtieron, por tanto, precisamente con el inicio de la era liberal, con la ampliación del sistema universitario y con el Ministerio de Culto e Instrucción Pública bajo la responsabilidad de Falk, en un programa sólido y reconocido de renovación filosófica, y sólo entonces el neokantismo pudo establecerse en las universidades como un movimiento filosófico propio. El neokantismo creció ciertamente hasta finales de los años

1870 con el liberalismo alemán; pero sería una grave amputación del contenido del liberalismo que por esa razón se llegara a pensar que los neokantianos habrían peleado por encargo de su clase contra “el combativo proletariado, tanto alemán como internacional”.¹³⁹ Ciertamente, en cuestiones de presupuesto, Bismarck tuvo necesidad durante un cierto tiempo de los votos de los liberales; pero ni él ni el resto de la clase dirigente del Reich jamás tuvieron necesidad, para conservar su poder, ni del apoyo de los docentes privados neokantianos ni del de los jóvenes profesores. La filosofía neokantiana y el pensamiento político liberal representaban una unidad indisoluble;¹⁴⁰ pero atribuir a estos profesores de filosofía del Segundo Reich un poderío político y una significación social tales que hubieran tenido que asumir finalmente las deudas del Tercer Reich es errar por completo al explicar las condiciones históricas de la difusión y el anclaje del movimiento neokantiano primitivo.¹⁴¹ También es algo efectivamente fácil extraer a discreción de los textos neokantianos escogidos aquellas citas en virtud de las cuales pudiera comprobarse que este movimiento formulaba filosóficamente lo que simple y llanamente pensaba la “burguesía”:¹⁴² “Vive al día, y pronto te volverás esclavo de tus apetitos; véncelos hoy y mañana, y te convertirás en señor de ti mismo”, dice Liebmann, por ejemplo, en *Analysis der Wirklichkeit [Análisis de la realidad]*,¹⁴³ su primera “obra principal”, la cual, por cierto, está relativamente en deuda con la “realidad efectiva” del espíritu de la época, de manera que pueden surgir dudas acerca de su pretensión de “criticismo”:

La vida humana, considerada exteriormente, es un proceso físico, químico, fisiológico; vista desde dentro, un incesante cambio de apetecer y placer. Se siente una necesidad; a esto se añade la exigencia de que se la satisfaga; esto, a su vez, provoca la actividad prudentemente predispuesta; esta actividad consigue lo que desea o no lo consigue, es decir, la necesidad queda o no queda satisfecha; en el primer caso, hay fruición, en el segundo, dolor; la fruición garantiza la satisfacción, la cual dura hasta que se presenta una nueva necesidad o la interrumpe un nuevo dolor, etc. Éste es el círculo del eterno retorno. Si el asunto se juzga teleológicamente, entonces al final se obtiene el siguiente resultado: el hombre vive para trabajar y trabaja para vivir.¹⁴⁴

Quien, como Liebmann, condenara, adoptando una pose pseudoaristócrata, el así llamado “materialismo banal”, y erigiera el “punto de vista de la filosofía trascendental”¹⁴⁵ contra la “nube de langostas literarias que son los ignorantes y superficiales educadores profesionales del pueblo”, podría, sin embargo, estar representando él mismo las opiniones “materialistas” más banales. Hasta este punto compartía, también él, el espíritu de la época y resolvía numerosas cuestiones de la época, de índole más o menos filosófica, tan “acríticamente” y sin método como fuera posible. Pero lo específico de la aportación neokantiana a la filosofía de las universidades no se muestra en este lugar, pues también Liebmann era ante todo un teórico del conocimiento¹⁴⁶ y durante los años 1870 se ocupaba casi exclusivamente de las cuestiones de la aprioridad y de la evidencia¹⁴⁷ de los axiomas geométricos especialmente. Es cierto que las declaraciones anteriormente citadas pudieron haber contribuido, en virtud de su plausibilidad, a la difusión del neokantismo más de lo que lo hicieron sus investigaciones teóricas; pero sólo la comprensión neokantiana de la científicidad, y la relación de ésta a las cuestiones

prácticas e ideológicas, la cual construía sobre la aprioridad de las formas de la intuición y de los conceptos, fue la que hizo posible que las pretensiones de las ideologías y orientaciones filosóficas en pugna fueran rechazadas con un cierto éxito académico y público:

El a priori, es decir, la razón en y por sí misma, no puede [...] dejar de filosofar, de disputar, pero especialmente de inducir, porque todo filosofar, cada disputa, y de esta manera también cada inducción [...] serían imposibles si no se les pusieran como base verdades fundamentales universalmente válidas, si no se reconocieran los sacrosantos principios de la lógica y si no se siguieran ciertas leyes del conocimiento, precisamente de acuerdo con los cuales de hecho y de derecho se piensa, se observa, se experimenta, se induce, sería imposible sin el a priori.¹⁴⁸

Y así es como la filosofía decidía no sólo qué había de considerarse válido científicamente en cada ciencia particular, sino también subsistía a los ojos de Liebmann incluso una identidad, por una parte, de ciencia y filosofía y, por otra, de ciencia y apriorismo. Exclusivamente la filosofía hecha en su sentido, es decir, en sentido neokantiano, tenía derecho a reclamar para sí la científicidad, mientras que todas las orientaciones anteriores y en pugna estaban, por medio de una mera definición, sometidas de antemano al veredicto de acientificidad.

“Aprioridad”—esto significaba en primer lugar “exactitud formal”—: por tanto, “toda ciencia”, dice Riehl también muy pronto, “se distingue por regla general mediante su carácter formal de todas las demás actividades del espíritu humano [...] Toda cualidad, toda materia, es extraña a la ciencia en cuanto ciencia, le es dada absolutamente desde el exterior”.¹⁴⁹ La ciencia, en principio, también debe ser siempre ciencia de las leyes, y el pensamiento científico—en la medida en que es científico—siempre se comporta “formalmente” respecto de sus objetos. En las ciencias particulares, esta “formalidad” consiste en el empleo lógico y metódico de los conceptos fundamentales y los procedimientos—en la filosofía, esta “formalidad” misma se vuelve objeto de investigación en la lógica, la gnoseología o “ciencia del conocimiento”—.¹⁵⁰ La filosofía es aquella ciencia que en general trata de responder sólo la *quaestio juris* del pensamiento; es la ciencia que funge como instancia jurídica y judicial ante las pretensiones de las ciencias particulares, las filosofías e ideologías que piensan que pueden demostrar algo que es absolutamente indemostrable: que de los conocimientos se pueden sacar conclusiones prácticamente relevantes para la vida, la sociedad o el futuro. Este concepto de ciencia, a saber, es concebido a partir de la posición de *defensa*: *contra* las consecuencias materialistas que se sacan de la ciencia natural, *contra* las pretensiones ideológicas que proceden de los sistemas, los principios metafísicos y los dogmas; *contra* la afirmación de las leyes históricas como también *contra* las exigencias de un cambio social a partir de la ciencia. También ahí se demuestra precisamente la correspondencia que hay entre las orientaciones y corrientes en pugna, pues no sólo es este concepto de ciencia esencialmente un concepto que delimita y deslinda, sino que en este sentido incluso la programática neokantiana estaba determinada negativamente: se dirigía contra el pensamiento puro, la filosofía sistemática, la metafísica, el antropologismo, el empirismo, el positivismo, el materialismo y el psicologismo.¹⁵¹ Al rechazo de estas

orientaciones, es decir, al rechazo de las pretensiones, y de su respectiva materialidad, que se hacían en estas orientaciones, se debe en primera línea la “formalidad” del concepto neokantiano de ciencia.

Con esto no está absolutamente en contradicción, por ejemplo, que Cohen haya tratado de llevar a cabo una refundación “positiva” de una doctrina de la aprioridad, pues también en este asunto el motivo que impulsaba semejante empresa había sido una “crítica de la experiencia”—de la experiencia en el sentido del empirismo, materialismo y positivismo—. Sí, incluso las exigencias neokantianas del deber, la deificación del actual o del deseable Estado de derecho, además su propaganda a favor del cumplimiento del deber, el sacrificio de sí mismo y la subordinación a la autoridad, en ningún caso contradicen la separación estricta de ciencia e ideal¹⁵² y, de esta manera, al principio de la ciencia neokantiana formulado anteriormente: que de los conocimientos científicos no se deben sacar consecuencias prácticamente relevantes para la “vida”, la sociedad o el futuro, pues precisamente los requisitos del deber ser, de índole formal o también material, nunca construían sobre los conocimientos materiales, sino siempre sobre el carácter inteligible, sobre una sensación de la libertad, sobre la conciencia y—en el caso de Cohen—sobre la fe en la razón.

De acuerdo con su función y origen histórico, apelar a la aprioridad poseía ciertamente un sentido primariamente negativo, defensivo, pero su fundamentación permitió conocer cada vez menos su origen, pues entre tanto el neokantismo ya se había afirmado contra las otras orientaciones. Si uno apelaba al principio, en el asunto de la aprioridad, todavía casi exclusivamente a la *Crítica de la razón pura* o al menos creía que sus resultados estaban verificados de acuerdo con el método de las ciencias naturales mediante las investigaciones de la fisiología de los sentidos, en el curso de los años 1870 se impuso una fundamentación más o menos autónoma y, con esto, una resignificación de lo a priori, la cual ahora acreditaba injustamente como kantiano lo que era propio de ella, ahora “iba más allá de Kant” y lo “corregía”. Cuando Cohen publicó en 1871 su refundación de la doctrina kantiana del a priori, entonces aún no podían verse los múltiples y diferentes modos en que debía fundamentarse en los años siguientes la existencia de un tal a priori. Que existen tales formas, sobre esto no cabía duda alguna en el campo de los neokantianos. Pero, igual que en la época del pensamiento sistemático se llegó, en lo que se refiere al apriorismo, a una anarquía de las opiniones,¹⁵³ circunstancia que siempre permite suponer que también aquí la intención y la voluntad de adueñarse teóricamente de un a priori superaba con mucho la capacidad de exponerlo en todo caso de una manera plausible tal que hubieran podido adherirse a una de estas fundamentaciones quienes también investigaban este asunto.

Esto se puede descubrir ante todo en las reseñas recíprocas que los neokantianos dedicaron a sus respectivas obras. Así, Cohen, por ejemplo, tiene que dejar ya en 1873 que Volkelt le pregunte “¿de dónde, pues, debe tomar su origen lo múltiple en la intuición del espacio y del tiempo, el elemento a posteriori de la experiencia?”. Porque Cohen “dejó de interpretar la cosa en sí”, por eso se cortó toda relación del conocimiento a un

objeto. Igualmente, “con Fichte, tampoco deduce del sujeto el material de la sensación”: “¿De dónde procede, entonces, que las formas a priori del sujeto se llenen con este contenido empírico, polícromo, rico? Cohen ha destruido el puente que lleva de esta multiplicidad al sujeto e igualmente aquel que lleva al objeto; es, por tanto, un puro milagro que se origine una experiencia, que la sensibilidad no mire en el vacío, y que el intelecto, por falta de ocupación, no esté roncando desde hace mucho tiempo”.¹⁵⁴

Volkelt ni siquiera toma nota de la reformulación del problema sujeto-objeto que Cohen pretendía hacer, la cual no había aceptado una objetividad que estuviera más allá de lo también siempre subjetivo, ni del sentido de la fórmula de la “construcción de la experiencia”. Los elementos de la teoría coheniana le parecieron “asombrosos” y “artificiales” (Vaihinger)¹⁵⁵ indudablemente también a Volkelt, quien también más tarde, en su interpretación de *Kant's Erkenntnistheorie* [*Teoría kantiana del conocimiento*]¹⁵⁶ desconocía el auténtico sentido de la tesis de la subjetividad de las formas de la intuición que Cohen había concebido como exclusiva:

Este investigador de Kant [Cohen, KCK] saca una conclusión apresurada cuando piensa que, porque el a priori kantiano, en cuanto condición formal del sujeto, “produce”, “construye” los objetos, la subjetividad del espacio tiene que ser una subjetividad excluyente. Pues si también el espacio, en el cual nos aparecen los objetos, es “construido” por la condición formal del sujeto, ¿por qué no debe haber a la vez una forma del espacio inherente a la cosa en sí?¹⁵⁷

En donde Cohen había separado, siguiendo el debate Fischer-Trendelenburg, la cuestión de lo objetivo del problema de la cosa en sí, ahí vuelve a preguntar Volkelt pocos años después, sin entender nada de nada, por las formas que, sin embargo, posiblemente eran inherentes a esa “cosa en sí”. Él quiere ver separada la cuestión metafísica: si y en qué medida las formas del ser pudieran poseer una correspondencia con las formas del conocimiento, de la cuestión gnoseológica: si sea posible o incluso pensable un conocimiento de esas formas del ser;¹⁵⁸ y por esta razón afirmaba que Cohen había malinterpretado a Kant, pues como habría “confundido continuamente” también Kant mismo estos dos cuestionamientos planteados diferentemente,¹⁵⁹ Volkelt, a saber, creía “penetrar más profundamente en el pensamiento de Kant de lo que él mismo [¡!, KCK] habría penetrado en su propia conciencia”.¹⁶⁰ Y, por lo que se refiere a la “cuestión o problema de la aprioridad” en cuanto tal, se tiene que partir del hecho “de que la concatenación lógicamente necesaria de las representaciones tiene lugar sólo a causa de ciertos conceptos de unidad originariamente inmanentes al espíritu antes de toda experiencia” y “de que nosotros podríamos volvernos conscientes de estos conceptos a priori sólo mediante la experiencia y la vivencia internas”.¹⁶¹ También Volkelt era precisamente un discípulo de Fischer, y por esta razón él también se refugia finalmente en una mera sensación de evidencia que garantiza certeza gnoseológica y moral.¹⁶²

De naturaleza diferente a estas interpretaciones erróneas de *Kants' Theorie der Erfahrung* [*Teoría kantiana de la experiencia*] de Cohen, eran aquellas que Riehl dio a conocer en 1872 en una reseña sorprendentemente positiva¹⁶³ del mismo escrito de Cohen. Si bien es cierto que su reseña en sí es sólo de poco valor y consiste casi

exclusivamente de paráfrasis y citas, pero contiene la observación interesante de que él, Riehl, va a hacer muy pronto declaraciones más detalladas acerca de las cuestiones abordadas por Cohen, una observación que uno tiene que echar de menos en la bibliografía actual sobre el neokantismo y Riehl, o porque esta reseña es completamente desconocida o porque uno ha visto sólo antípodas en Riehl y Cohen. La observación, por tanto, es tan interesante, porque si bien es cierto que Riehl no menciona el nombre de Cohen en su primera interpretación más detallada de Kant que hace en su escrito *Über Begriff und Form der Philosophie [Sobre concepto y forma de la filosofía]*,¹⁶⁴ de 1872, en todas las páginas de su escrito—como hasta ahora había escapado a la atención— debate críticamente con él, sí, incluso concebía su propia interpretación como proyecto alternativo al de Cohen y, al hacer esto, “actualizaba” a su modo el concepto de a priori.¹⁶⁵

Los pormenores eran brevemente los siguientes: en su reseña, Riehl apeló primero al hecho de que Cohen había escrito que Kant, “en todos sus escritos, habría concebido las formas como procesos psíquicos”,¹⁶⁶ y, luego, al hecho de que Herbart, de manera completamente ilegítima, había imputado a Kant una teoría de las facultades,¹⁶⁷ de modo que a partir de entonces se abrió para Riehl la posibilidad de hacer una síntesis de herbartianismo y neokantismo: a saber, Riehl entendió la declaración de Cohen de que “esa unidad de la apercepción, esa ‘facultad’ [...] es precisamente sólo una forma pura trascendental, la cual puede volverse efectiva en el acto del conocimiento empírico sólo en lo dado”,¹⁶⁸ como si Cohen hubiera dicho que Kant ha “disuelto por doquiera [...] las formas y las fuerzas en acciones, lo que vale igualmente del intelecto en general como de los conceptos del intelecto”.¹⁶⁹ “Estos conceptos son para él [Kant, KCK] funciones del juicio; la categoría en general es para él la síntesis de las múltiples impresiones, es decir, una acción unificadora; el intelecto, en este respecto, es definido como la unidad de la apercepción en relación a la síntesis, como la unidad de la fuerza imaginativa”.¹⁷⁰ Las categorías ya no deberían ser formas; en este sentido tampoco podía haber en general formas puras que puedan ser fijadas conceptualmente, porque el concepto de aprioridad ha experimentado ahora una expansión inusitada: ahora deberían ser válidas como a priori todas las funciones constantes de la apercepción que serían desempeñadas en las ciencias y que, en esta medida, no indicarían más que hacia un “proceso psíquico originario”,¹⁷¹ porque son elementos constitutivos de la ciencia: “El a priori en sentido crítico es un descubrimiento lleno de graves consecuencias. Entre la alternativa de que sea innato o nazca de la experiencia, Kant encontró una tercera posibilidad: adquirido mediante funciones psíquicas”.¹⁷² Formas y conceptos han de ser considerados en cuanto tales como siempre “adquiridos”, aprendidos, y como resultados finales del saber y las ciencias; pero, por otra parte, lo que es “adquirido mediante una actividad espiritual”, puede, no obstante,—en la medida en que se lo considera como un resultado—poseer, por una parte, una “aprioridad gnoseológica” y, por otra, descansar sobre una potencia—de hecho innata—, sobre un mecanismo innato del espíritu.¹⁷³ “No es el conocimiento a priori del espíritu lo que es innato, sino todo el proceso innato del mismo es a priori”.¹⁷⁴ Pues, si bien es cierto que Kant, finalmente, no pregunta “cómo llegamos a las formas y

a los conceptos, que son a priori, respecto de su posición en el conocimiento experimental adquirido, por el hecho de que constituyen las condiciones formales del mismo”,¹⁷⁵ Kant parte más bien “del hecho de un [...] conocimiento experimental general y necesario para explicar, tomando como un hecho su existencia, su posibilidad mediante una reflexión lógica”.¹⁷⁶ Y, así, en Riehl eran las ciencias experimentales las que debían producir lo a priori y, en consecuencia, aquella ciencia que tendría que elevar este tesoro, es decir, la filosofía, se convirtió en teoría de la ciencia.

Riehl tomó de Cohen la idea de que las formas a priori no han de ser concebidas como formas sino como procesos espirituales, en la firme convicción de que esta interpretación del a priori resulta de la *Crítica de la razón pura*. Pero su concepción del a priori se distinguió de la de Cohen de la manera más precisa por el hecho de que éste fundó los a priori en primer lugar rigurosamente en la matemática y la ciencia matemática de la naturaleza (respectivamente, sobre el derecho) y los concibió como condiciones de la “posibilidad” de la ciencia, mientras que Riehl de ninguna manera pudo ofrecer un sistema cerrado de tales a priori, sino los consideró como procesos reflexivos¹⁷⁷—herencia herbartiana—que han de obtenerse de cualquier ciencia empírica particular. La diferencia de estas dos concepciones de la teoría de la ciencia consiste, en *primer lugar*, en la relación con la envergadura y el alcance de aquellas ciencias que pueden ser válidas como *Organon* de la investigación de lo a priori, y, en *segundo lugar*, consiste sobre todo en que el concepto de experiencia es concebido dos veces de una manera completamente diferente: al concepto de experiencia en sentido eminente que tiene en Cohen, de que sólo los vínculos universales y necesarios podrían ser válidos como experiencia, es decir, como experiencia científica, se contrapone el trato completamente despreocupado que tiene Riehl con el concepto de ciencia empírica, el cual definitivamente no experimenta ningún tipo de limitación mediante principios normativos que se pueden formular de antemano. Por esta razón, pues, Riehl declara en este contexto, y queda completamente claro—aunque no mencione el nombre de Cohen—a quién se dirigen estas palabras: “¿la experiencia no debe entregar un conocimiento universal y necesario, como quiere serlo el conocimiento a priori? Esta objeción no es kantiana. Al contrario: Kant parte incluso del hecho de un tal conocimiento empírico universal y necesario para, a partir de su existencia de hecho, explicar su posibilidad mediante una reflexión lógica. Él niega explícitamente los predicados de la universalidad y la necesidad sólo a la mera percepción”.¹⁷⁸ Con lo que finalmente queda dicho no sólo que la *Crítica de la razón pura* es todo menos “crítica de la experiencia”, sino también que, como ya lo hizo Trendelenburg, la teoría de la ciencia ha de explicar los presupuestos lógicos de las ciencias realmente existentes *en su conjunto*, sin querer hacer de una ciencia determinada la medida de todas las demás.

“Investigación trascendental” no significa para Riehl otra cosa que plantear la cuestión filosófica de las condiciones y los presupuestos de los conocimientos—de las condiciones y los presupuestos que a su vez se fundan en la “unidad de la conciencia”—: “Las formas del pensamiento y la intuición están vinculadas originariamente por la unidad

de la conciencia”, y esta “función formalmente unificadora de la conciencia” es “la razón de toda síntesis conceptual y sensible”.¹⁷⁹ En cuanto “forma que rebasa los límites de toda la experiencia interna y externa en su conjunto [...] en cuanto sostén de todos los objetos en cuanto fenómenos”, opera una “unidad y síntesis general de la experiencia”, y sólo ésta es efectivamente un presupuesto a priori del conocimiento y la ciencia, en la medida en la que con esto debe entenderse que esta unidad tiene que estar a la base como concepto puro. “Las leyes especiales de la naturaleza”, por el contrario, “las correlaciones y configuraciones determinadas, en las cuales tales leyes aparecen, no se pueden comprender a partir de la forma lógica y sensible de la conciencia. Tales correlaciones y configuraciones contienen la materia del conocimiento, el contenido del saber, puramente empírico y dado a la conciencia.”¹⁸⁰

Si en Cohen, lo a priori, en general, producía el objeto, Riehl entendió justamente esta proposición como una función parcial de la conciencia en el acto del conocimiento. Pero también él fundamentó luego lo a priori de una manera completamente diferente a la de Kant. Y precisamente a partir del teorema de la apercepción, de acuerdo con el método o desde la perspectiva de la psicología de la conciencia, como función de la unidad de la conciencia: “Según Kant, hay conocimiento empírico, porque se dan ciertos modos de vincular las impresiones, los cuales son universales y necesarios y, por tanto, idénticos en cada conciencia humana. La tarea de la crítica consiste en mediar, por el análisis lógico que parte del conocimiento empírico efectivo, este idéntico funcionamiento de la conciencia”.¹⁸¹ Porque ahora los conceptos formales kantianos fueron concebidos todavía como “actos psíquicos”, como funciones constantes del aparato cognoscitivo, el ámbito de lo a priori experimentó, por una parte, una extensión tal que no sólo necesitara, como en Kant y en Cohen, un descubrimiento de las formas eternas, sino que también los a priori fueran producidos en adelante incluso históricamente y con vistas al futuro mediante funciones constantes de la apercepción, mientras que, por otra parte, hizo su aparición una limitación de lo a priori mediante el hecho de que pareciera que sobraba “como concepto puro” el “elemento originariamente constitutivo de la conciencia”—“como quería Fichte: la apercepción sintética a priori”—.¹⁸² en cuanto que en el conocimiento ocurren aquellos actos psíquicos constantes, que a su vez remiten a la unidad de la conciencia, se da: *a)* en cada acto de conocimiento una función parcial de lo a priori, mientras que *b)*, porque en toda experiencia sólo puede tratarse de algo compuesto, aquella “aprioridad pura” sólo puede consistir en el conjunto de elementos que hace necesario referir todas estas funciones a la facultad sintética de la conciencia.

A partir de esto, el teorema de la apercepción apuntó en dirección de las deducciones fichteanas del yo: “Conocemos la acción recíproca que hay en nuestras representaciones, tenemos experiencia de la unidad racional de nuestros procesos espirituales. A toda conciencia empírica subyace la ley de la conciencia general, y esta ley es la unidad que lleva a cabo la coherencia, la cohesión y la congruencia de nuestra conciencia”,¹⁸³ se dice en Riehl; y también Cohen ve en la autoconciencia, es decir, en el yo, el lugar que garantiza la unidad de la razón: “Como el espacio es la forma de la intuición externa y el

tiempo la de la interna, así la apercepción trascendental es la forma de las categorías”.¹⁸⁴ A partir de esta “unidad de la razón”, pensada de una manera tan “no kantiana” como también poco crítica, que llevó sensibilidad, intelecto y razón a una síntesis unitaria, Riehl había concebido en primer lugar incluso una cosmovisión científica unitaria¹⁸⁵ y Cohen debía fundar un nuevo sistema de la filosofía a partir de estos teoremas.¹⁸⁶ La separación crítica de intelecto y razón, ciencia y cosmovisión, había sido anulada aquí, como ya lo había sido por la hipostatización fichteana de la doctrina kantiana de la función sintética del sujeto cognoscente.¹⁸⁷ en Cohen, en la medida en la que las categorías y formas kantianas de la intuición fueron resignificadas como ideas y ambas, como también las ideas prácticas, fueron tratadas en la misma medida como ideas en general, las cuales figuraron siempre como “fundación” de la ciencia; en Riehl, por el contrario, sólo de manera esporádica, y por cierto sólo en la medida en la que él seguía siendo herbartiano y había sostenido que era posible una fundamentación realista de la ética.¹⁸⁸

Pero, comparado con esto, el teorema de la apercepción apuntó también en dirección gnoseológica-psicológica, y por cierto en la medida en la que ahora—al desarrollar la psicología herbartiana—el concepto de la apercepción fue concebido desde la perspectiva de la teoría del aprendizaje: en la etnopsicología que resaltó su significado filogenético, en el sentido de la pedagogía que resaltó su significado ontogenético. Este sentido del concepto lo explica, por ejemplo, el Cohen todavía “precítico” de 1869, en su escrito sobre *Die dichterische Phantasie und der mechanismus des Bewusstseins* [La fantasía poética y el mecanismo de la conciencia], en virtud del acto de conocer una silla como “re-conocer”:

La representación antigua, ya dada, se formaba de los mismos elementos que ahora [al mirar otra silla, KCK] tomamos de nuevo. Al consolidarse los nuevos estímulos en la unidad de la conciencia para formar una representación, esta misma se funde con la que ya estaba dada de antemano. Esta representación antigua es el elemento a priori, es decir, lo psicológicamente primero; y la nueva representación es el elemento a posteriori, es decir, lo psicológicamente segundo, de cuya cooperación procede la nueva representación. Llamamos apercepción a este acto de la formación de las representaciones.¹⁸⁹

También Cohen, por lo que se refiere a esta composición, remite expresamente a Lazarus y, con esto, a la tradición herbartiana¹⁹⁰ que él, como lo muestra el empleo aún no kantiano de los conceptos “a priori” y “a posteriori”, debía permutar al año siguiente por una vinculación a la filosofía kantiana, sin dejar, sin embargo, de ser fiel por esto a la opinión herbartiana de interpretar la apercepción como proceso.

El temprano uso neokantiano del concepto de apercepción pudo vincularse en Cohen con una concepción platónica de la anagnórisis de las ideas; podía describir, como concepto en el sentido fichteano, la unidad del yo o de la conciencia que trasciende la sensibilidad, el entendimiento y la razón; pero también podía pensar que una comprensión histórico-genética de la teoría era más dinámica y seguía desarrollando la teoría herbartiana del aprendizaje mediante la etnopsicología de Steinthal y Lazarus. Porque Darwin, Taine y Spencer comenzaron a “tener influencia” también en Alemania y porque, al mismo tiempo, los inicios alemanes de una teoría de la evolución recibieron

una mayor atención, por eso a la teoría kantiana de la apercepción se sometió primero sólo la teoría herbartiana, luego, finalmente, también la de la moderna teoría de la evolución: “Como la teoría darwiniana de la generación de las especies queda confirmada tanto por la historia evolutiva del embrión porque como ésta, a su vez, ilustra a aquélla, así también la historia evolutiva de la etnopsicología queda esclarecida, como también enriquecida y verificada, por la psicología individual”,¹⁹¹ escribe Riehl ya en 1872; y entonces así se entiende muy bien la razón por la cual tenía que parecer “ocurrencia”¹⁹² una aprioridad pura trascendental de ciertas ideas y formas fijas. Éstas únicamente podían reclamar su derecho a tener el carácter de resultados de la historia del pensamiento y de la ciencias: “Toda actividad teórica es apercepción”, también en Paulsen tiene este sentido; y también él prosigue—como es evidente—con una explicación herbartiana de este concepto: “Es decir, es un determinar y formar los elementos de la representación, que cada vez entran de nuevo en acción, mediante los grupos de representación ya poseídos y formados”,¹⁹³ pues sólo mediante una concepción dinámica del concepto de apercepción podían reconciliarse el pensamiento genético y el apriorismo kantiano. El descubrimiento incesante, progresivo, de “nuevas formas” y el pensamiento de la aprioridad—Kant y Darwin—ya no constituían en este sentido una auténtica antinomia, sino que ahora se completaban mutuamente en la idea de que todos los conceptos formales—“especies”, no otra cosa que normas lógicas o éticas—también habían de concebirse siempre como resultados de la evolución completa, de manera que desarrollo y ser presente parecían ser sólo dos estados formales de la misma cosa.

El hecho de que no siempre estuvieran delimitadas con precisión las fronteras entre el pensamiento de la aprioridad y el pensamiento evolutivo, el hecho de que los teoremas kantianos, interpretados en este sentido, produjeran esta síntesis de un modo tan extenso, simultáneo y parcial, y completamente independientes unos de otros, puede reducirse al carácter completamente experimental que tenía el temprano neokantismo, pues por todas partes se trató de establecer un lazo entre Kant y el “presente”. La resignificación de los teoremas kantianos en el sentido de los diferentes intentos de la teoría de la evolución da ya testimonio por sí misma de este absoluto predominio de los intereses actuales y la evolución del joven Windelband ofrece un ejemplo especialmente instructivo de cuán lejos podía llegar este predominio, pues él logra hacer esta misma síntesis bajo presupuestos completamente diferentes.

Cohen llegó a la psicología herbartiana a través de Lazarus, su maestro en Berlín, y Riehl a través de Zimmermann, su maestro en Viena. El hecho de que una formación filosófica mediada por Lotze y Fischer pudiera relacionarse sin ningún esfuerzo con la psicología herbartiana quedó ya de manifiesto en virtud del escrito de habilitación de Windelband (1873) *Über die Gewissheit der Erkenntnis* [*Sobre la certeza del conocimiento*],¹⁹⁴ cuyo reseñador Ulrici¹⁹⁵ creía poder decir con seguridad que aquí debe no sólo seguir “formándose” la psicología herbartiana, sino también que el concepto de certeza debe ser introducido en la filosofía herbartiana.¹⁹⁶ Y esto era algo que rayaba por completo en un malentendido, pues Windelband, que en este escrito se adhiere al uso

lingüístico general que se hace de este concepto, declaró, completamente en el sentido de la teoría herbartiana del aprendizaje, que la certeza “no es originariamente un producto de los juicios, sino un estado del alma que conoce”,¹⁹⁷ porque la facultad de la apercepción en cuanto facultad de la unificación de representaciones es una disposición natural del alma: “el alma ya no duda de sus conocimientos cuando ha alejado de ellos las contradicciones y encontrado la posibilidad de vincularlas unitariamente”.¹⁹⁸ No contradicción y “vinculación unitaria” ofrecerían aquella certeza que es al mismo tiempo una primera premisa lógica de toda verdad objetiva: “Pues cuando la naturaleza del pensamiento exige que el alma, al buscar la unidad de las representaciones, aspire necesariamente al conocimiento objetivo, entonces el resultado para el estado psicológico de la certeza es la conclusión de que el alma tiene que ver el cumplimiento de su aspiración a la unidad como una función del conocimiento objetivo”.¹⁹⁹ El “estado psicológico de certeza”²⁰⁰—ya entonces no se hacía abiertamente una diferencia entre “psíquico” y “psicológico”—garantizaba la “sensación” de verdad, pero no la verdad misma. La cuestión de cómo podía convertirse en certeza objetiva la certeza que ante todo era solamente subjetiva se puede explicar a partir de una segunda premisa: mediante la necesidad del pensamiento.²⁰¹

Con el fin de explicarla, Windelband distingue entre la necesidad herbartiana del “mecanismo psíquico”, que produce la certeza subjetiva, y la necesidad lógica y ética, en el marco de cuya discusión se ha de explicar la certeza objetiva.²⁰² Y la “legalidad lógica” no ha de ser concebida precisamente como una especie de necesidad y legalidad natural del pensamiento—no psicológicamente—, sino más bien como máxima, tal como lo es la legalidad ética, pues también las leyes lógicas “no son leyes de acuerdo con las cuales se tenga necesariamente que pensar, sino tales de acuerdo con las cuales se debe pensar, si es que [...] el pensamiento quiere convertirse en conocimiento”.²⁰³ Necesidad y libertad se encuentran en diferentes lados y las disciplinas filosóficas de la lógica y la ética afirman su autonomía al deducir sus principios, leyes y premisas de manera completamente independiente de la necesidad natural: “La ley lógica, igual que la ética, es una máxima, de acuerdo con la cual debe obrarse rectamente en la ética como pensarse rectamente en la lógica, sin que con esto se ejerza una coerción, como la que es propia de las leyes naturales, a actuar también efectivamente de una manera correcta y a pensar también efectivamente de una manera correcta”.²⁰⁴ En lugar de las leyes, por tanto, entran las normas, y sólo en relación a éstas puede hablarse de una necesidad, y precisamente en el sentido de una validez necesaria.²⁰⁵

Riehl también ha discutido este trabajo en *Philosophische Monatshefte* [*Cuadernos Mensuales de Filosofía*]²⁰⁶ de una manera igualmente positiva como lo había hecho antes con *Kants Theorie der Erfahrung* [*Teoría kantiana de la experiencia*] de Cohen. En el lapso de dos años, Riehl, el “crítico realista”, reseña primero el libro fundamental de la así llamada “orientación lógica”, después este escrito de Windelband, el “crítico axiológico”, de una manera sorprendentemente positiva, lo cual se explica a causa de la hasta ahora aún no realizada diferenciación de las orientaciones. Si él hubiera recibido de

Cohen estímulos suficientes respecto de la interpretación de las formas a priori como “procesos psíquicos” que encontraran su última fundamentación en la unidad de la autoconciencia, entonces también el teorema de Windelband de un “impulso psicológico a la unidad de la actividad de la representación”²⁰⁷ ahora significa para él exactamente lo mismo que “la pura apercepción sintética de Kant” o la “ley de la conciencia”: la “unidad que lleva a cabo la coherencia de nuestra conciencia”.²⁰⁸ Que algo fuera tomado de Kant, de Fichte o de Herbart y sus discípulos, pareció algo insignificante comparado con los hechos de la investigación más reciente; y es cierto que sólo Vaihinger ha defendido en esta época temprana la tesis de que “el sujeto se queda corto en Kant” y formulado con ello la diferencia que existía entre la concepción kantiana y la neokantiana respecto de la función de la apercepción: criticó a Kant diciendo que en “la construcción gnoseológica”, el yo ha sido descuidado por Kant, “mientras que las investigaciones psicogenéticas más recientes dan como resultado que la constancia del yo en el fenómeno es uno de los factores principales”;²⁰⁹ y en un artículo sobre *Moderne Modifikationsversuche der Kantischen Weltanschauung [Intentos modernos de modificar la cosmovisión kantiana]*²¹⁰ caracteriza atinadamente la cosmovisión neokantiana temprana, afirmando que en ella “no los conceptos puros del entendimiento [...] sino las asociaciones empíricas, se convertirían en premisas fundamentales de la orientación relativa a las circunstancias objetivas de movimiento y lugar”. Las “investigaciones psicogenéticas” muestran que el que produce nuestra experiencia no es el entendimiento “puro” con sus categorías, sino el entendimiento que a lo largo de muchos milenios se ha ejercitado con los datos sensibles y se adapta a las sucesivas series de sensaciones”.²¹¹

Una semejante concepción psicogenética de las categorías en lugar de una a priori es lo que tenía en mente también Windelband; y probablemente habría surgido un pragmatismo específicamente alemán, si por las más diferentes razones no se hubiera puesto siempre de nuevo en el primer plano el problema del deslinde de la filosofía respecto de la psicología, el empirismo, el naturalismo, etc., problema que el apriorismo había resuelto con tanto éxito.²¹² Windelband resuelve este problema adhiriéndose a Sigwart, de la primera parte de cuya lógica, aparecida en 1873, afirmó que estaba haciendo época.²¹³ contra la psicología y contra el elemento metafísico en la teoría del conocimiento es válido, se adhiere a Sigwart, afirmar y llevar a cabo “la necesidad normativa de las leyes lógicas”.²¹⁴ El fin de querer llegar a la verdad exige siempre la aspiración consciente a querer seguir²¹⁵ las leyes normativas de la lógica,²¹⁶ y sólo a causa de esta finalidad ha de comprenderse en general por qué las normas y las máximas podrían reclamar tener validez²¹⁷ en la lógica como en la ética: porque “en última instancia resultarían de la unidad de la autoconciencia” y están “dadas como un modo inmediato de operación de la misma”.²¹⁸ A saber, también Windelband apela al *topos* de la sensación de evidencia, pero, al predisponer con vistas a ciertos fines—la validez—la coincidencia de esta evidencia, no se queda en una mera afirmación ingenua como en Fischer y Liebmann, sino que en cuanto problema de la intersubjetividad²¹⁹ se convierte en un tema filosófico propio.²²⁰ Y precisamente bajo un doble aspecto, pues, en primer

lugar, con esto se deja libre el camino para un “criticismo axiológico”, que—como efectivamente sucedió después—rechaza como “no filosóficas” muchas cuestiones acerca del origen de tales normas. Pero, en segundo lugar, también está dada la posibilidad de investigar el origen y la evolución de tales normas intersubjetivamente en vigor, y la etnopsicología se dio cuenta precisamente de esta posibilidad. Si por un momento uno se olvida de todo lo que se ha dicho y escrito sobre Windelband, deja de lado la vehemencia con la cual siempre y siempre de nuevo se expresa posteriormente contra el psicologismo, el relativismo, el positivismo y todos los intentos de explicar la validez de las normas de acuerdo con la psicología evolutiva o la sociopsicología y se acerca sin prejuicios a las fuentes, entonces encuentra en *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* [Revista de Etnopsicología y Ciencia del Lenguaje] un artículo completamente desconocido tanto temática como también bibliográficamente²²¹ del joven Windelband sobre *Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkt* [La gnoseología bajo el punto de vista de la etnopsicología].²²² Un artículo en el cual se presenta a sí mismo como relativista y pragmatista de calidad superior, un artículo que en general vuelve comprensible la verdadera coherencia entre el “criticismo axiológico” y la etnopsicología. A saber, aquí se muestra que hasta la posterior *formalidad* de la filosofía como axiología se debía originariamente a la *materialidad* de la etnopsicología o también a ciertos “conocimientos fundamentales que penetraron en la esencia de la negación”,²²³ que la lógica de Sigwart depara. Y precisamente se trata aquí de conocimientos “que podrían hacer aparecer el punto de vista de la lógica tradicional como una brujería completamente especial”, pero conocimientos que tienen una envergadura y un alcance extraordinarios para la completa comprensión de lo lógico. Windelband refiere:

De antemano se enfrenta [Sigwart, KCK] al dogma del idéntico origen del juicio positivo y negativo, y comprueba fehacientemente que, puesto que el objeto de la negación es constantemente un juicio positivo emitido o un proyecto de juicio positivo, cada negación presupone por lo menos el proyecto de hacer una afirmación y, con esto, la posibilidad de una falsa afirmación, que la negación por su propia naturaleza es un juicio sobre el juicio o sobre el proyecto de un juicio, sobre una hipótesis. Ésta es la razón por la cual nadie puede agotar lo que se tiene necesariamente que negar de un sujeto: sino que cada juicio negativo tiene su ocasión psicológica en un juicio positivo o en el proyecto hipotético de emitir un juicio positivo, es decir, en la pregunta.²²⁴

Si una negación es por su naturaleza un juicio sobre un proyecto de juicio, entonces cada afirmación es el resultado de un hipotético pensar y probar. También aquí la procesualidad toma de nuevo la conducción en la concepción de las categorías, pues lo “verdadero” es, tanto como cada forma en cuanto tal, más bien el resultado de un devenir considerado en un momento, y precisamente en vistas de su reconstrucción histórica. Sigwart debe este descubrimiento a Windelband, cuya lógica se había propuesto como tarea

exhibir sólo aquellas formas [...] en las cuales podemos llegar al pensamiento correcto a partir del estado dado de nuestra vida representativa [...] Ésta es la razón por la cual esta lógica comienza con un análisis de las formas del material psicológico de las representaciones y busca en su “parte normativa” sólo las

condiciones bajo las cuales nuestro acto de concebir, nuestro acto de juzgar y nuestro acto de concluir pueden corresponder al fin del pensamiento que consiste en ser pensamiento correcto [...] Pero cuanto más iluminador era tal tratamiento del problema lógico, tanto más tenía que hacerse valer la idea de que, cuando las leyes lógicas sólo tienen sentido y significado en su relación al proceso que está a su base y ocurre de acuerdo con las leyes naturales del movimiento psicológico de las representaciones, tales leyes lógicas tienen que estar en la más exacta correlación con la evolución histórica de la forma psicológica, y de que la legislación lógica tiene que entregarse en cada etapa de esta evolución como una resultante de las masas de representación dadas y del fin concreto que en cada caso tiene el conocimiento. Si en este proceso permanece constante una serie de formas psíquicas y respecto de ellas permanece igualmente constante una serie de fines del pensamiento, entonces, para las leyes lógicas que surgen en tal proceso, resulta de ello aquella “incondicionalidad”, mencionada anteriormente, como “constante condicionalidad”.²²⁵

En *Zeitschrift für Völkerpsychologie* [*Revista de Etnopsicología*], el relativista Windelband no formula otra cosa que un completo historismo de la deducción de las categorías, un historismo que no se detiene siquiera ante el principio de contradicción y el principio de causalidad y trata de explicarlos “etnopsicológicamente”: por lo menos también tendrían “que conceder aquellos para quienes lo ético, la ley ética y la ley lógica valen como leyes eternas, inmutables, independientes del devenir: que la humanidad se dirige a la captación de tales leyes, a su comprensión consciente en un desarrollo progresivamente ascendente y aproximativo. En el ser humano natural no está dada inmediatamente la conciencia de su deber moral, de la correcta secuencia de sus pensamientos: la disciplina de la historia ha educado a los pueblos para que sean capaces de ambas leyes”.²²⁶ El mismo Windelband,

al ocuparse de la historia de los métodos científicos, hace mucho que ha dirigido su atención al hecho de cuánto cambia también el empleo de las formas con los hombres individuales y los pueblos, la mayoría de las veces mediante no importa qué intereses afines a los objetos del pensamiento, y, por tanto, de cómo la historia de los métodos representa, en una evolución en continuo ascenso y cada vez mayor extensión, una adaptación del pensamiento humano a los datos materiales del conocimiento.²²⁷

La función de la adaptación de la conciencia al ser histórico ha tenido lugar en la fase primitiva, cuando todavía no se busca la verdad por sí misma, “ante todo siempre sólo en las tareas individuales, de preferencia prácticas de la vida”.²²⁸ “y así tuvieron que desarrollarse progresivamente las normas particulares del pensamiento correcto en las tareas particulares del pensamiento en la evolución natural”.²²⁹

Si [...] nosotros, que estamos parados sobre los hombros de toda esta evolución [...] no necesitamos hacer leyes lógicas, sino sólo encontrarlas en nosotros mismos, entonces, precisamente en la herencia, hemos recibido los logros de esta evolución como algo terminado y de esta manera tomamos posesión en este respecto de la herencia de todo el pasado, en cuanto nuestro lenguaje y nuestra educación nos colocan, sin que hagamos esfuerzo alguno, en la posición que ha conquistado el trabajo de las generaciones anteriores. Y mediante esta concepción una tal hipótesis explicaría algo en lo que de otra manera la lógica tiene que detenerse como en algo inescrutable—a saber, el “estar dado” de la legislación lógica—[...] ¿Cómo, pues, debe hacerse uno no importa qué idea de este “estar dado”, de este “encontrarse en nosotros mismos”? Si no queremos asumir la hipótesis de una revelación incomprensible, entonces quizá lo más fácil podría ser explicar estas formas lógicas de tal manera que nos preguntemos cómo hemos recibido la masa completa de representaciones que tenemos en nosotros, pero que nosotros mismos no hemos producido sino recibido a través de la herencia mediada por el lenguaje, mediada por aquello que ha sido llamado en estas páginas “condensación del pensamiento en la historia”: conforme a esto, su “estar dadas” sería lo funcionalmente

heredado que, dada la ocasión, se vuelve actual y, así, objeto de nuestra memoria. Bajo estos presupuestos, quedaría perfectamente garantizada la dignidad de las leyes lógicas como normas absolutamente válidas.²³⁰

“Todo lo que el ser humano es y tiene ha sido conquistado paulatinamente mediante el trabajo, sostenido por la felicidad”, recapituló Steinthal, confirmando en *Zusatz zum vorstehenden Artikel* [Suplemento al presente artículo] la idea fundamental (de Windelband);²³¹ y habló de la “locura” de decir que “las formas lógicas del pensamiento son un producto orgánico en el sentido propio de la palabra, que la ciencia de la lógica es la física del pensamiento y que el lenguaje, a causa de la evolución orgánica, es lógica encarnada”.²³² Que las “categorías a priori [...] son productos de la herencia”—sólo que no en el sentido de una herencia corporal, como lo afirma la bibliografía darwiniana—, “sino que aquí se ha de pensar en una herencia espiritual en virtud de la cual se han creado, transmitido y desarrollado para nosotros el lenguaje, las formas estéticas, la ciencia y las ideas morales”: “Las formas (y éstas son las ideas lógicas como también las morales y las estéticas) se reproducen con el contenido y se amplían con las generaciones humanas a lo largo de las épocas. El contenido es mutable como la forma; gran parte del contenido desaparece y un nuevo contenido entra en su lugar”.²³³

El apriorismo y el pensamiento evolutivo, inaugurado por vez primera gracias a los herbartianos, durante los años 1870 no representaban en absoluto una antinomia para la mayoría de los seguidores del aún joven movimiento neokantiano; más bien se dejó ver un abanico extremadamente amplio de posibilidades de actualización de la doctrina kantiana de la apercepción y la aprioridad, la cual, partiendo de Liebmann, que sostenía que la aprioridad era producto de la pura sensación de evidencia, pasando por Cohen, que ciertamente tradujo las formas a “actos psíquicos”, pero siempre se aferró a la afirmación de los conceptos originarios, puros, hasta llegar a una deducción y justificación de las categorías en parte psicológicas, empíricas e incluso también pragmático-históricas (etnopsicológicas), consideradas como completamente posibles por la mayoría de los miembros del movimiento. De *Theorie der Apperzeption* [Teoría de la apercepción], de Steinthal, que Benno Erdmann debía calificar como la “proeza más sustanciosa en el campo puramente psicológico”,²³⁴ se pudo decir, en todo caso, no sólo “que su influjo se extendió ampliamente sobre la mayoría de los jóvenes autores que han discutido cuestiones psicológicas”²³⁵ sino se ha de añadir también que esta teoría fue la que hizo posible una *simbiosis* temporal de pensamiento evolutivo moderno y apriorismo kantianizante.²³⁶

¹ En los años 1870, Cohen adopta todavía una posición de *outsider*; y sólo después de la habilitación de Natorp en Marburgo (1881) suele hablarse de una “escuela de Marburgo”. Helmut Holzhey va a publicar próximamente una extensa exposición y edición de las fuentes que—bajo el título provisional de “Cohen y Natorp”—prometen ser muy instructivas. Por esta razón, sólo permítasenos hacer notar que como primer alumno de Cohen puede ser considerado válidamente August Stadler, el cual llegó de Lange a Cohen, cuyos dos trabajos sobre Kant (*Kant's Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung* [La teleología de Kant y su significado gnoseológico], Berlín, 1874; *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der kantischen Philosophie* [Los principios de la gnoseología pura en la filosofía kantiana], Leipzig, 1876) no pueden, sin embargo, abordarse en este lugar. Véase a este respecto Cohen, “August Stadler”, *SPZ*, II, pp. 440-458 (publicado primero en *KantST*, núm. 15, 1910); ahí mismo hay información sobre el antiguo “círculo de Berlín” de Cohen, al que pertenecían también Felix Adler, fundador de la Sociedad de Cultura Ética, y el matemático Benno Klein (p. 441). En cuanto a este tema, véase también el libro, que quedó en estado de fragmento y fue pensado para lectores de lengua francesa, *L'école de Marbourg* [La escuela de Marburgo], París, 1963, de H. Dussort, que ofrece una visión de conjunto de los programáticos neokantianos (pp. 29-41).

² Oesterreich divide su obra en tres secciones: *Das Zeitalter der spekulativen Systeme (bis 1831)* [La época de los sistemas especulativos (hasta 1831)], *Die Philosophie in der Mitte des 19. Jahrhunderts (1831-1870)* [La filosofía a mediados del siglo XIX (1831-1870)] y *Der Wiederaufstieg der Philosophie (seit 1870)* [El resurgimiento de la filosofía (a partir de 1870)]. Heinze (*UeH*, 1906) había distinguido sólo entre “Die Zeit der aus der Kantischen Kritik hervorgegangenen Systeme” [“La época de los sistemas que tuvieron su origen en la crítica kantiana”] y “Die Philosophie und Gegenwart” [“La filosofía y el presente”]; a este respecto, véase también Hans-Ludwig Ollig, *Religion und Freiheitsglaube...* [Religión y fe en la libertad...] *op. cit.*, pp. 19 y ss.: la controversia con H. M. Sass, la cual, según mi parecer, no toca el meollo de la cuestión, porque tanto aquí como allá no han sido distinguidos los nexos causales. La diferenciación en distintos círculos de influencia, según mi parecer, necesariamente tiene que ser considerada antes de abordar las cuestiones de la periodicidad, de otro modo se contrastan de manera ilegítima las formas, que simultáneamente han surgido y se han vuelto autónomas, de cientismo, de cosmovisiones extracientíficas de índole “estético-existencial” o “política”.

³ Véase cap. IV.

⁴ *UeOe*, p. 309.

⁵ Oesterreich, sin embargo, ha reconocido—aunque esto, en todo caso, también ha logrado llevarse a cabo en su exposición de manera programática—“que no ha durado [...] en general semejante bajo nivel cultural. En un bajo nivel cultural se encontraba el desprecio público de la filosofía” (p. VII), pero no descubrió el nexo que esto tenía con la escisión de la filosofía en diferentes círculos de influencia (véase cap. III, sección 1).

⁶ Al respecto, véase también Ernst V. Aster, *Die Philosophie der Gegenwart* [La filosofía del presente], Leiden, 1935, pp. 4 y ss., en donde se trata esta temática más extensamente que de costumbre: “También son fáciles de comprender las razones por las que se recurrió a Kant” (p. 5); más cándidamente en Johann Eduard Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* [Elementos de historia de la filosofía], reelaboración y continuación de Ferdinand Clemens, Berlín-Zurich, 1930, en cuyas pp. 709 y ss. se dice: “El neokantismo ha surgido como movimiento contrario al positivismo y materialismo, por una parte, y, por otra, contra toda clase de metafísica acrítica [...] Kant se tomó como salvador en la guerra de las dos potencias mencionadas”. Una primera formulación verdaderamente clásica de las muchas metáforas con que se describió el colapso de los sistemas se encuentra en Friedrich Paulsen (“Was uns Kant sein kann?” [“¿Qué puede ser Kant para nosotros?”], *VWPh*, núm. 5, 1881, pp. 1-96), donde él toma como punto de partida: “Hegel no tuvo sucesor: su sucesor fue la anarquía” (p. 1), para investigar después las maldiciones de la filosofía poskantiana.

⁷ Por ejemplo: Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie* [Historia de la filosofía], Berlín, 1932, pp. 442 y ss.: “Todas estas orientaciones [materialismo, idealismo teologizante, sistematizaciones metafísicas, KCK] carecían del presupuesto metódico más necesario para filosofar con provecho: la reflexión gnoseológica. Desde todos los frentes resonó, por tanto [¡!, KCK], a finales de los años 1850 y a principios de los años 1860 el llamado: ¡De regreso a Kant!”; igualmente, véase también Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [Manual de historia de la filosofía], nueva edición, completamente revisada, bajo los cuidados de Erich Rothacker, Tubinga, 1924, pp. 541 y ss.

⁸ *Hegel...*, 1870, p. 57.

⁹ *UeOe*, p. 310.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 310 y ss.

¹¹ *Ibid.*, p. X.

¹² *Ibid.*, p. 417.

¹³ Véase cap. VII, sección 3.

¹⁴ Volkelt relata (“Mein philosophischer Entwicklungsgang” [“El curso de mi evolución filosófica”], véase nota 17; p. 202 (2a. ed.), que él había ido a Jena con una carta de recomendación del vienés Karl Segismund Barach, adepto de Fichte (1868).

¹⁵ Véase cap. III, sección 3.

¹⁶ Véase Hans Rosenberg (ed.), *Ausgewählter Briefwechsel Rudolf Hayms* [Cartas escogidas de Rudolf Hayms], Berlín-Leipzig, 1930, p. 283, carta del 8 de julio de 1871, dirigida a Wilhelm Schrader.

¹⁷ Para una orientación bibliográfica, véase respecto de Liebmann cap. IV, sección 4; de Cohen: cap. V, sección 3; de Riehl: Carl Siegel, *Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus. Festschrift der Universität Graz* [Alois Riehl. Una contribución para la historia del neokantismo. Homenaje de la Universidad de Graz], Graz, 1932; Ziegenfuss-Jung; Paulsen: *Aus meinem Leben. Jugenderinnerungen* [De mi vida. Recuerdos de juventud], Jena, 1909 (= cuatro mil y cinco mil); Johannes Speck, *Friedrich Paulsen. Sein Leben und sein Werk* [Friedrich Paulsen. Su vida y su obra], Langensalza, 1926; *Biographisches Lexikon für Schleswig-Holstein und Lübeck* [Diccionario biográfico para Schleswig-Holstein y Lübeck] (Fritz Blättner); Volkelt, *Mein philosophischer Entwicklungsgang* [El curso de mi evolución filosófica], en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, mit einer Einführung hg. v. Raymund Schmidt* [La filosofía alemana del presente en autobiografías, con una introducción del editor Raymund Schmidt], t. I, Leipzig, 1921, pp. 200-228; Ziegenfuss-Jung; “Windelband”, *BJDN* (P. Menzer); Heinrich Rickert, *Wilhelm Windelband*, Tübinga, 1915; Arnold Ruge, *Wilhelm Windelband*, Leipzig, 1917; Boris Jakowenko, *Wilhelm Windelband. Ein Nachruf* [Wilhelm Windelband. Una anamnesis], Praga, 1941; Ziegenfuss-Jung; “Benno Erdmann”, *BJDN* (Albert Dietrich); Ziegenfuss-Jung; Vaihinger: “Wie die Philosophie des Als Ob entstand” [“Cómo surgió la filosofía del como si”], en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen...*, [La filosofía alemana del presente en autobiografías], t. II, *op.cit.*, Leipzig, 1921, pp. 174-203; Ziegenfuss-Jung.

¹⁸ Estas cifras corresponden exactamente al promedio en las ciencias del espíritu en general; véase Christian V. Ferber, *Die Entwicklung des Lehrkörpers der deutschen Universitäten und Hochschulen 1864-1954* [La evolución del cuerpo docente de las universidades y escuelas superiores de Alemania], Gotinga, 1956, pp. 97 y ss.

¹⁹ Expuesto de acuerdo con Conrad, *Das Universitätsstudium...* [El estudio universitario...], pp. 160 y ss.

²⁰ Véase *Ueh*, *UeOe*, Ziegenfuss-Jung.

²¹ Expuesto de acuerdo con Conrad, *op. cit.*, pp. 160 y ss., donde se ha de considerar que se dispone de cifras sobre las facultades, pero no sobre las especialidades particulares.

²² Friedrich Paulsen, *Symbolae. Ad systema philosophiae moralis historicae et criticae* [Símbolos. Para el sistema de la filosofía moral histórica y crítica], tesis doctoral, Berlín (27 de mayo de 1871), con *curriculum vitae*.

²³ Del mismo autor, *Aus meinem Leben* [De mi vida], p. 173; véase también “Adolf Trendelenburg. Ein Blatt persönlicher Erinnerung” [“Adolf Trendelenburg. Una semblanza personal”], *Berliner Akademische Wochenschrift* [Semanao Académico de Berlín], semestre de verano de 1907, núm. 24, del 29 de abril de 1907, pp. 187-189.

²⁴ Véase Conrad, *op. cit.*, pp. 162 y ss.; Busch, *op. cit.*, pp. 61 y ss., 113 y ss.

²⁵ Según una comunicación de Michael Landmann.

²⁶ Citado de acuerdo con *Materialien zur Ideologieggeschichte der deutschen Literaturwissenschaft. Von Wilhelm Scherer bis 1945* [Materiales para la historia de la ideología de la ciencia de la literatura alemana. De Wilhelm Scherer hasta 1945], t. I, *Von Scherer bis zum ersten Weltkrieg. Mit einer Einf. hg. v. Gunter Reiss* [De Scherer hasta la primera Guerra Mundial], Tübinga, 1973, p. xi; véase también *Die Gründungsfeier der Universität Straßburg am 1. Mai 1872* [La fiesta de la fundación de la Universidad de Estrasburgo el 1º de mayo

de 1872, *Estrasburgo, 1872*]: “esta universidad pertenece al ejército tanto como a los estudiosos”. (B. Auerbach, p. 41.)

²⁷ 8, sin año (= 1872), p. 304.

²⁸ Meyer (Bonn), Fischer (Heidelberg), Liebmann (Estrasburgo), Riehl (Graz), Windelband (Friburgo), Cohen (Marburgo), Paulsen (Berlín), Volkelt (Jena), Erdmann (Kiel), Vaihinger (Estrasburgo).

²⁹ Levantamiento realizado de acuerdo con los datos de *LC* 1862-1890 y en los *PhM* 1868/1869-1873, 1874/1875-1881/1882. Véanse las tablas 1 a 3 en el Apéndice.

³⁰ Véase su conferencia “Ueber die Stellung Schiller’s zur Kantischen Ethik” [“Sobre la posición de Schiller respecto de Kant”], en *Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Classe 11/1859* [Relatos sobre los arreglos de la Real Sociedad Sajona de las Ciencias en Leipzig. Clase filológico-histórica, noviembre de 1859], pp. 176-194; a este respecto véase Brasch, *Leipziger Philosophen...* [Filósofos de Leipzig], pp. 43, 48 y ss. Incluso en torno al año 1862 inició una reanimación del interés en Locke que, partiendo de los herbartianos, fue paralela a la programática neokantiana: véase Gustav Hartenstein, “Ueber Locke’s Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibnitz’s Kritik derselben” [“Sobre la doctrina de Locke acerca del conocimiento humano en comparación con la crítica que de la misma hace Leibnitz”], en *Historisch-philosophische Abhandlungen* [Estudios histórico-filosóficos], Leipzig, 1870, pp. 305-468 (1a. ed., 1861), y M. W. Drobisch, “Ueber Locke, den Vorläufer Kant’s” [“Sobre Locke, el precursor de Kant”], *Zeitschr. f. exakte Philosophie* [Revista de Filosofía Exacta], núm. 2, 1862, pp. 1-32.

³¹ Véase la dedicación de su *Kleine philosophische Schriften. Neue Gesamt-Ausgabe* [Pequeños escritos filosóficos. Nueva edición completa], Viena, 1878, la cual muestra que Barach, por lo que se refiere a su “neokantismo de color positivista” (Topitsch, *op. cit.*, p. 251) posteriormente tendió más a Fichte (véase Volkelt, 1921, p. 202).

³² En Rostock se celebró hasta el semestre de verano de 1890 apenas un solo acto académico sobre Kant (Francke, semestre de invierno de 1862-1863), en Giessen hasta cinco (Bratuscheck, Siebeck, Müller) actos académicos.

³³ *ADB* (Pyl).

³⁴ Lehmann distingue (*Geschichte der Philosophie* [Historia de la filosofía], t. IX, *Die Philosophie des 19. Jahrhunderts II* [La filosofía del siglo XIX, II], Berlín, 1953) justamente “neokantismo” y “movimiento neokantiano” (pp. 52 y ss.), pero luego procede, sin embargo, como las exposiciones habituales, al exponer individualmente a los pensadores sin tomar en cuenta ninguna clase de nexos históricos. También su división en etapas evolutivas sigue siendo, por tanto, justamente imprecisa.

³⁵ Véase a este respecto el relato de Vaihinger, “Der akademisch-philosophische Verein zu Leipzig” [“La asociación académico-filosófica de Leipzig”], *PhM*, núm. 11, 1875, pp. 190-192.

³⁶ *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introducción a las ciencias del espíritu], p. 115; véanse también pp. 25, 34 y H. Lübke, *op. cit.*, pp. 30 y ss.: “Tampoco la filosofía está majestuosamente por encima de sus propias estadísticas”.

³⁷ A este respecto y para lo que sigue, véase Michael Landmann, *Das Zeitalter als Schicksal. Die geistesgeschichtliche Kategorie der Epoche* [La época como destino. La categoría de época en las ciencias del espíritu], Basilea, 1956, pp. 7, 75 y ss.

³⁸ *Ibid.*, pp. 87 y ss., 94.

³⁹ Véase, por ejemplo, Richard Hamann-Jost Hermand, *Gründerzeit* [Época de los fundadores], Berlín, 1965, en cuya p. 37 se responde la pregunta correctamente formulada: “¿Tienen Nietzsche, Feuerbach, Marées, Böcklin, Leibl, Thoma, Bruckner absolutamente estatura de ‘fundadores’ en el sentido ominoso de la palabra?”, y luego, en las pp. 37 y ss., se responde de una manera global que el “culto del genio” ha sido lo característico de este periodo: “también esta época tiene su estilo completamente definido. Sólo que esta vez lo que obliga no está en lo semejante, sino en el aprecio de lo único por única vez. Dicho de manera paradójica, lo que obliga consiste solamente en lo incomparable, en lo que se sintió como ‘genial’” (p. 43). Si, pero esto caracteriza en primer lugar no sólo a esta época y en segundo lugar, acaso la situación del artista y el intelectual frente a su época (véase

Arnold Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur [Historia social del arte y la literatura]*, Munich, 1975 (= 33 000-42 000, pp. 812 y ss.). Una conclusión a posteriori que va de la historia de la producción a la época en que trabajaron los productores sólo es posible precisamente si tiene lugar una recepción simultánea (reconocimiento, renombre y transmisión), de lo contrario la definición de “espíritu”, “estilo” y “época de los fundadores” se equivoca—como en Hamann/Hermand—de “época”: Nietzsche, etc., pertenecen estrictamente a las postrimerías del siglo XIX.

⁴⁰ Véase sobre esto también en el cap. III. Con calidad literaria cuenta estas leyendas Heinrich Maier, “Alois Riehl, Gedächtnisrede, gehalten am 24. Januar 1925” [“Alois Riehl. Discurso conmemorativo, pronunciado el 24 de enero de 1925”], *KantST*, núm. 31, 1926, pp. 563-579; pp. 563 y ss.

⁴¹ Esta crítica ya se encuentra en Schnädelbach, *op. cit.*, pp. 13 y ss., en cuya p. 14 se dice que, si se coloca a Marx, Engels, Kierkegaard y Nietzsche “en el centro de una exposición histórico-filosófica de esa época, entonces se procede ‘simple y llanamente de modo anacrónico’ ” (ejemplo: Löwith).

⁴² Véase Friedrich Paulsen, *Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus. Fünf Abhandlungen [Filosofía militante. Contra el clericalismo y el naturalismo. Cinco ensayos]*, 2a. ed. completamente revisada, Berlín, 1901.

⁴³ Especialmente en relación a la filosofía de la historia en la primera modernidad, véase—además de anotaciones dispersas—ante todo J. B. Meyer, “Neue Versuche einer Philosophie der Geschichte” [“Nuevos ensayos de filosofía de la historia”], *HZ*, núm. 25, 1871, pp. 303-378, donde Meyer discute críticamente en las pp. 530 y ss. con Mill, Buckle, Comte, Lazarus y Hermann e indica como tarea de la filosofía “mediar la verdad en la lucha de las cosmovisiones unitarias” (p. 339), lo que sólo es posible sobre una base psicológica “rigurosamente científica” (p. 361), la cual ha de edificar a su vez sobre la base de la libertad de la voluntad (véase del mismo autor *Philosophische Zeitfragen [Cuestiones filosóficas de la época]*, caps. 8 y 9). La filosofía de la historia no fue compatible en principio con el concepto neokantiano de ciencia.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, Frank Fiedler, “Methodologische Auseinandersetzungen in der Zeit des Übergangs zum Imperialismus (Dilthey, Windelband, Rickert)” [“Disputas metodológicas en la época de la transición al imperialismo (Dilthey, Windelband, Rickert)”], en *Studien über die deutsche Geschichtswissenschaft [Estudios sobre la ciencia alemana de la historia]*, t. II, editado por Joachim Streisand, Berlín, 1965, pp. 152-178.

⁴⁵ Me parece que sólo la situación de crisis (véase cap. VII.3) introdujo en los debates una motivación primariamente política de los interlocutores, mientras que hasta entonces había estado en el primer plano una polémica conducida comparativamente con razones y argumentos.

⁴⁶ Véase cap. III, sección 3.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 138-146.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 146. Casi lo mismo (ciertamente para la época en torno a 1885) refiere también Erich Adickes sobre el “influjo” de Lange en su autobiografía, en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen [La filosofía alemana del presente en autobiografías]*, editado por Raymund Schmidt, t. II, Leipzig, 1921, p. 4.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁵¹ *Ibid.*, p. 183. Paulsen fungió como objetor en 1873 durante el examen de doctorado de Erdmann (28 de noviembre, tesis doctoral: *Die Stellung des Dinges an sich in Kant's Aesthetik und Analytik [El lugar de la cosa en sí en la Estética y la Analítica de Kant]*, Berlín, sin año (= 1873), ¡con un buen *curriculum vitae*!).

⁵² Paul Natorp, “Paul Natorp”, en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart... [La filosofía alemana del presente...]*, t. I, Leipzig, 1921, pp. 150-176; cita de la p. 151 (1a. ed.).

⁵³ *Ibid.*, p. 153 (3a. ed.).

⁵⁴ *Wie die Philosophie des Als Ob entstand... [¿Cómo surgió la filosofía del como si...]*, p. 188 (14a. ed.).

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 188 (14a. ed.) y ss.

⁵⁶ Volkelt, *Mein philosophischer Entwicklungsgang... [El curso de mi evolución filosófica]*, p. 205 (5a. ed.).

⁵⁷ Hasta qué punto esto atañe también a Windelband, véase cap. VI, sección 3.

⁵⁸ Véase mi crítica a esta interpretación equivocada de H. M. Sass en el cap. V, sección 1; de los problemas del materialismo no ha dejado de ocuparse ante todo Vaihinger—luego también discípulo de Lange—: “Der gegenwärtige Stand des kosmologischen Problems” [“El estado actual de la cuestión cosmológica”], *PhM*, núm. 11, 1875, pp. 193-219; “Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus” [“Las tres fases del naturalismo de Czolbe”], *PhM*, núm. 12, 1876, pp. 1-32, artículos que efectivamente no se pueden abordar aquí más detalladamente.

⁵⁹ *GdM*, 1875, p. XIII y aquí: cap. V, sección 1. Un papel especial jugó aquí la polémica contra la “nueva fe” de D. F. Strauss, quien construyó sobre la base del darwinismo y al que se opusieron, con excepción de Lange (*op. cit.*), especialmente también J. B. Meyer (*Der alte und der neue Glaube. Betrachtungen über D. F. Strauß' Bekenntniß* [La antigua y la nueva fe. Reflexiones sobre la confesión de D. F. Strauss], Bonn, 1873) y Otto Liebmann (“Platonismus und Darwinismus” [“Platonismo y darwinismo”], *PhM*, núm. 9, 1873, pp. 441- 472).

⁶⁰ *Die Geschichte des Materialismus...* [La historia del materialismo...], p. 646.

⁶¹ A este respecto, véase cap. V, sección 3.

⁶² Por *pesimismo* no se entiende aquí una teoría filosófica justificada por Schopenhauer o Hartmann, sino sólo el movimiento que más o menos tenía una obligación hacia ellos.

⁶³ En *Präln*, pp. 218-243; cita de la p. 219 (primero en *Der Salon*, 1877, t. II, pp. 814-821, 951-957). A este respecto, véase también J. B. Meyer, *Weltelend und Weltschmerz. Eine Rede gegen Schopenhauer's und Hartmann's Pessimismus, gehalten im wissenschaftlichen Verein zu Berlin* [Miseria y dolor del mundo. Discurso contra el pesimismo de Schopenhauer y Hartmann, pronunciado en la Sociedad Científica de Berlín], Bonn, 1872, donde se predijo la pronta muerte del pesimismo.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 218 y ss.

⁶⁶ Para esta afirmación dio pie el libro de Lassalle *Arbeiterlesebuch* [Libro de lectura para trabajadores], en el cual se dice: “Tienen todas las necesidades posibles; pero satisfacerlas de un modo honesto y decoroso, ésta es la virtud de la actual época nacional-económica” (p. 32); citado de acuerdo con A. Taubert, *Der Pessimismus und seine Gegner* [El pesimismo y sus adversarios], Berlín, 1873, p. 104.

⁶⁷ *Wissenschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa* [Resultado de la ciencia, sociedad y política en Europa central], Francfort del Meno-Berlín-Viena, 1976 (1a. ed., 1967).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁹ *Vortrag, gehalten im 'Leseverein der deutschen Studenten Wien's', am 10. März 1875* [Conferencia dada en el “Círculo de lectura de los estudiantes alemanes de Viena” el 10 de marzo de 1875], Viena, 1875. Para el contexto histórico de este discurso, véase Eduard Castle, “Herrschaft und Niedergang des deutschliberalen Großbürgertums 1866 bis 1890, I. Im Völker-, Kultur und Klassenkampf” [“Dominio y ocaso de la gran burguesía alemana liberal 1866-1890, I. En la lucha de los pueblos, las culturas y las clases”], en *Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Dichtung in Österreich-Ungarn* [Historia germano-austriaca de la literatura. Un manual para la historia de la literatura alemana en Austro-Hungría], editado por E. Castle, t. III, de 1848 a 1890; Viena, 1926, pp. 593 y ss.; especialmente pp. 604 y ss.; véase también en la misma obra Carl Siegel, “Philosophie”, pp. 17-48.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁷¹ *Ibid.*, p. 16.

⁷² Véase Völkelt, *Mein philosophischer Entwicklungsgang...* [El currículo de mi evolución filosófica...], p. 205 (5a. ed.).

⁷³ *Ibid.*, p. 17.

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ *Der Pessimismus und seine Gegner* [El pesimismo y sus adversarios], Berlín, 1873.

⁷⁶ *INR*, núm. 2, 1872, t. I, pp. 952-968.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 967.

⁷⁸ Taubert, *op. cit.*, p. 103.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 104 y ss., donde se reclama del “materialista ético” (Lange) Carey.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 114 y ss.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 223 y ss.

⁸² *Ibid.*, p. 224.

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *DR*, núm. 48, 1886, pp. 330-381.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 361.

⁸⁷ De este artículo partió un estímulo, probablemente no accidental, hacia Georg Simmel (*Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen [Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas]*, Leipzig, 1890).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 376.

⁸⁹ Véase nota 7.

⁹⁰ Véase cap. V, sección 1.

⁹¹ Aquí, entre otras cosas, consiste la legitimidad histórica del neokantismo, a la cual, según mi parecer—precisamente porque siempre es “criticada” o “actualizada”—hasta ahora no se le ha puesto atención. Que todas estas “ideas” sean mucho más antiguas no cambia absolutamente nada el hecho de su popularidad y reanudación condicionadas por las circunstancias históricas.

⁹² Véase ante todo la polémica conferencia “Philosophia militans” [“Filosofía militante”], presentada por Paulsen contra Otto Willmann (“Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie” [“El juicio final del Santo Oficio sobre la filosofía moderna”]), contra la encíclica *Aeterni Patris [El Hijo Unigénito del Eterno Padre]* (1879) y contra la admonición del papa León XIII respecto de Kant (1899) (“Kant, el filósofo del protestantismo”) como también contra Georg von Hertling (*Katholizismus und Wissenschaft [Catolicismo y ciencia]*).

⁹³ Duisburgo, 1865.

⁹⁴ Pp. 5-33, del 8 de diciembre de 1864.

⁹⁵ Véase Georg Franz-Willing, “Der große Konflikt: Kulturkampf in Preußen” [“El gran conflicto: El conflicto entre la Iglesia y el Estado en Prusia”], en *Moderne Preußische Geschichte. Eine Anthologie [Historia moderna de Prusia. Una antología]*, escrita y editada por Otto Büsch y Wolfgang Neugebauer, t. III, Berlín-Nueva York, 1981, pp. 1395-1457 (1a. ed., 1954); K. Kupisch, “Kulturkampf” [“Conflicto entre la Iglesia y el Estado”], en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [La religión en la historia y en el presente. Diccionario enciclopédico de teología y ciencia de la religión]*, 3a. ed. completamente revisada, t. IV, Tubinga, 1960, especialmente pp. 109-115.

⁹⁶ Carl Andresen y Georg Denzler, *dtv-Wörterbuch der Kirchengeschichte [Diccionario de la Editorial Alemana de Libros de Bolsillo de Historia de la Iglesia]*, Munich, 1982, p. 353.

⁹⁷ “Heinrich V. Mühler”, *LB* (Hermann V. Petersdorff).

⁹⁸ Véase Walter Reichle, *Zwischen Staat und Kirche. Das Leben und das Wirken des preußischen Kultusministers Heinrich v. Mühler, dargestellt unter Benutzung des schriftlichen Nachlasses... [Entre Estado e Iglesia. La vida y la obra de Heinrich von Mühler, ministro de Culto e Instrucción Pública, expuestas utilizando las obras póstumas...]*, Berlín, 1938, p. 7.

⁹⁹ Véase “Adalbert Falk”, en *LB* (Erich Foerster), especialmente p. 291; *BJDN* (Alexander Meyer); *NDB* (Stephan Skalweit).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 286.

¹⁰¹ Véase Kupisch, *op. cit.*, especialmente pp. 110 y ss.

¹⁰² Andresen y Denzler, *op. cit.*, p. 353.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 353 y ss.

¹⁰⁴ Al respecto, véanse Franz-Willing, *op. cit.*, pp. 1435 y ss., 1445 y también Michael Stürmer (ed.), *Bismarck und die preußisch-deutsche Politik 1871-1890 [Bismarck y la política germano-prusiana]*, Munich, 1970, p. 35.

¹⁰⁵ Reimpresión en Eckert, 1968, pp. 328 y ss.

¹⁰⁶ Véase Julius Ebbinghaus, “Zur Berufung Cohens auf den Marburger Lehrstuhl” [“Sobre el nombramiento de Cohen a la cátedra de Marburgo”], *Archiv für Philosophie [Archivo de Filosofía]*, núm. 9, 1959, pp. 90-92. Helmut Holzhey, “Philosophie und Wissenschaft. Zur Genese der Grundkonzeption des Marburger Neukantianismus” [“Filosofía y ciencia. Génesis de la concepción fundamental del neokantismo de Marburgo”], *Neue Zürcher Zeitung [Nuevo Periódico de Zurich]*, suplemento del 22 de octubre de 1972.

¹⁰⁷ Por parte del botánico Wigand, “quien sin ambages ni rodeos declaró que él sostiene que es imposible que un judío ocupe un puesto en la Universidad de Marburgo que, de acuerdo con sus estatutos, es cristiana” (Ebbinghaus, *op. cit.*, p. 90).

¹⁰⁸ Como sucesores de Weissenborn también fueron tomados en consideración Dühring, Liebmann, Schaarschmidt, Siebeck, Riehl y Windelband; véase Ebbinghaus, *op. cit.*

¹⁰⁹ A este respecto, véase la carta de Falk a Ellissen del 1º de diciembre de 1889, en donde se dice: “Si no me engaña mi memoria, a su debido tiempo he sopesado a fondo el llamamiento de Lange a Marburgo y lo he comentado en todos sus aspectos especialmente con el consejero secreto Göppert; pero no se presentó ninguna clase de dificultades para ejecutar la resolución de llamar a Lange” (véase *GdM*, editado y provisto de un prólogo biográfico por O. A. Ellissen, Leipzig, sin año [1905-1906], p. 8).

¹¹⁰ Ebbinghaus, *op. cit.*, p. 92; véase también Knittermeyer, *op. cit.*, p. 22; sólo bajo la responsabilidad ministerial de Falk los judíos fueron nombrados por vez primera profesores ordinarios en las universidades de Prusia. Véase Busch, *op. cit.*, p. 155; véase también la nota 249 del cap. VII.

¹¹¹ Véase Stürmer, *op. cit.*

¹¹² *Ibid.*, pp. 35 y ss.; a este respecto, véase *passim*; Hans-Ulrich Wehler, *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918 [El imperio alemán 1871-1918]*, Gotinga, 1973, pp. 83 ss., 118 y ss.

¹¹³ A este respecto, véase más detalladamente Eduard Zeller, *Staat und Kirche. Vorlesungen an der Universität zu Berlin gehalten [Estado e Iglesia. Clases dadas en la Universidad de Berlín]*, Leipzig, 1873, las cuales trataron de legitimar las leyes del conflicto desde la “filosofía del derecho”.

¹¹⁴ J. B. Meyer, *Deutsche Universitäts-Entwicklung... [Evolución de la universidad alemana]*, Berlín, 1874, p. 31.

¹¹⁵ Véase *ibid.*, pp. 3 y ss. y *passim*.

¹¹⁶ Véase *ibid.*, p. 32; véase también *ADB*.

¹¹⁷ *PhSt*, pp. 61-90 (1a. ed., septiembre de 1872); véase también del mismo autor, “Das Verhältniss von Moral und Religion” [“La relación de moral y religión”], *PhM*, núm. 8, sin año (= 1872), pp. 175-182, donde Riehl trata de refutar la tesis de O. Pfleiderer: “La moralidad tiene su raíz en la religión, su principio, y ciertamente tanto su principio gnoseológico como también su principio de realidad, su razón no menos que su motivación” (p. 176).

¹¹⁸ C. Siegel, *op. cit.*, p. 11.

¹¹⁹ *Moral und Dogma [Moral y dogma]*, p. 67.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹²¹ *Ibid.*, p. 73.

¹²² *Ibid.*, p. 76.

¹²³ *Ibid.*, pp. 77 y ss.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 78.

¹²⁵ *Idem*.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 85; al respecto, véanse también los pasajes, de parecido tenor, en su discurso “Gotthold Ephraim Lessing. Rede zum Gedächtnis des hundertjährigen Todestages Lessings. Graz 15. Febr. 1881” [“Gotthold

Ephraim Lessing. Discurso en memoria del centésimo aniversario de su muerte. Graz, 15 de febrero de 1881”], en *Führende Denker und Forscher [Pensadores e investigadores líderes]*, Leipzig, sin año (1922), pp. 119-149 y ss., donde defiende la tolerancia hacia los judíos (¡pero sólo en la medida en que estén dispuestos a asimilarse!) y sólo quiere saber de una religión completamente fundada en la moral.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 90.

¹²⁹ Véase ADB (Th. Lipps).

¹³⁰ Meyer, *Der alte und der neue Glaube.... [La antigua y la nueva fe...]*, op. cit., p. 77.

¹³¹ Véase Carl Siegel, *Philosophie... [Filosofía...]*, op.cit., pp. 38 y ss. (Brentano abandonó en 1873 la Iglesia católica.)

¹³² Véase su *Kants Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Wissen. Eine Studie [El lugar de Kant en la historia del conflicto entre la fe y el saber. Un estudio]*, Berlín, 1882.

¹³³ *VWPh*, núm. 5, 1881, pp. 1-96.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 74.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 76.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁷ *Das Verhältniss von Moral und Religion [La relación de moral y religión]*, op. cit., p. 178.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 181.

¹³⁹ Véase Manfred Buhr; en este libro, Prólogo, nota 9.

¹⁴⁰ En el ejemplo de los discursos de Fichte (véase mi artículo, de próxima aparición, “Merkmale wissenschaftsinterner und -externer Kommunikation—am Beispiel der Fichte-Reden des Jahres 1862” [“Características de la comunicación intra y extracientífica en el ejemplo de los discursos de Fichte del año 1862”], *Archiv für Begriffsgeschichte... [Archivo para la Historia de los Conceptos...]*) he tratado de mostrar en qué medida los conceptos filosóficos son empleados tanto terminológicamente como también en el lenguaje común, y por cierto tanto en textos y discursos filosóficos como también no filosóficos.

¹⁴¹ La categoría “ciencia burguesa”, tal como ha sido aplicada también al neokantismo por Buhr, Keil, Fiedler y una interminable lista de otros autores, tiene un carácter exclusivamente tautológico y tampoco explica nada sobre el asunto; pero la pregunta es precisamente la siguiente: ¿cómo funcionaba la ciencia—aunque fuera burguesa—: 1850-1871—1878-1879!

¹⁴² Véase aquí Prólogo; en general, me parece que, en cuanto comienzan a escribir historia, la debilidad esencial de todos los así llamados materialistas o marxistas radica en el politiquismo: hasta en pensadores de primera magnitud como Lukács, Bloch, Korsch o Marcuse.

¹⁴³ Citado de acuerdo con la 2a. ed. de 1880, p. 642. Carl Fortlage (véase su reseña en *JLz*, núm. 3, 1876, pp. 265-267) comparó luego este escrito incluso con la *Phänomenologie [Fenomenología]* de Hegel: también un ¡“viaje heurístico de juventud”!

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 638.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 325.

¹⁴⁶ A este respecto, véase la única bibliografía secundaria importante sobre Liebmann: Erich Adikkes, “Liebmann als Erkenntnistheoretiker. (Untersuchungen zur Theorie der Apriorität sowie über die Evidenz der geometrischen Axiome)” [“Liebmann como teórico del conocimiento. (Investigaciones sobre la teoría de la aprioridad como también sobre la evidencia de los axiomas geométricos”)], *KantST*, núm. 15, 1910, pp. 1-52. Valdría la pena hacer un estudio que confrontara de una vez la fundamentación de las formas aprióricas con los campos de aplicación conquistados luego; uno se convencería de que esta proporción es producida exclusivamente por medio de la afirmación o la tácita composición de analogías.

¹⁴⁷ Bruno Bauch (apéndice a *Kant und die Epigonen [Kant y los epígonos]*, p. 231) increpaba en 1912: “quien nunca pueda ver debajo de la superficie, podría pensar que aquí [en el *Análisis* de Liebmann, KCK] no tiene ante sus ojos otra cosa que una colección de ensayos”. Pero en esta obra se trata precisamente de una colección tal:

véanse los ensayos de Liebmann “Ueber die Phenomenalität des Raumes” [“Sobre la fenomenalidad del espacio”], *PhM*, núm. 7, 1871-1872, pp. 337-559; “Ueber subjective, objective und absolute Zeit” [“Sobre el tiempo subjetivo, objetivo y absoluto”], *ibid.*, pp. 463-480; “Ueber relative und absolute Bewegung” [“Sobre el movimiento relativo y absoluto”], *PhM*, núm. 8, sin año (=1872), pp. 97-118; “Notiz zur KantLaplace’schen Kosmogonie” [“Nota sobre cosmogonía kantiano-laplaciana”], *ibid.*, núm. 9, 1874 (= ¡1873!), pp. 246-251; “Platonismus und Darwinismus” [“Platonismo y darwinismo”], *ibid.*, pp. 441-472; además: “Ueber eine moderne Anwendung der Mathematik auf die Psychologie” [“Sobre una aplicación moderna de la matemática a la psicología”], *ibid.*, núm. 5, 1870, pp. 1-24 e “In Sachen der Psychophysik” [“En asuntos de la psicofísica”], *ibid.*, núm. 13, 1877, pp. 515-522—el último en extractos—, ensayos todos los cuales han sido incluidos en la primera edición del *Analysis* [*Análisis*]. En la edición de 1880, considerablemente (¿?) aumentada, reanudó sus ensayos: “Raumcharakteristik und Raumdeduction” [“Caracterización y deducción del espacio”] (primero en *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 201-214). *Analysis* no es más que una colección de ensayos y aforismos. De nada sirve increpar. Por esto, citamos la segunda colección de los ensayos de Liebmann.

¹⁴⁸ *Analysis*, 2a. ed., p. 208.

¹⁴⁹ “Moral und Dogma” [“Moral y dogma”], *PhSt*, p. 83. Véase también Benno Erdmann, “Die Gliederung der Wissenschaften” [“La organización de las ciencias”], *VWPh*, núm. 2, 1878, pp. 72-105, donde (p. 77) se dice: “científico es todo conocimiento cuya meta sea buscar las premisas conceptuales generales a partir de las cuales podamos explicar los sucesos especiales, dados en la experiencia”, de manera que, en principio, las “disciplinas artísticas o ciencias prácticas” quedan excluidas, es decir, los campos de la pedagogía, la jurisprudencia, la tecnología, la medicina, etc.”, porque se referirían al “diseño de la propia vida y, así, finalmente a condiciones relevantes para la acción moral” (*idem*).

¹⁵⁰ Riehl formuló su programa en 1883: *Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. Eine akademische Antrittsrede* [Sobre filosofía científica y no científica. Discurso en la toma de posesión de una cátedra], Friburgo de Brisgovia, Tübinga, 1883; publicado de nuevo en *PhSt*, pp. 227-253.

¹⁵¹ Véase el final del cap. IV, sección 4.

¹⁵² A este respecto, véase el análisis y la crítica de Georg Lukács “a las antinomias del pensamiento burgués” en *idem*, *Geschichte und Klassenbewußtsein...* [Historia y conciencia de clase...], pp. 209-267.

¹⁵³ Véase el artículo “A priori” en Eisler, *Wörterbuch...* [Diccionario...], t. I, pp. 78-89.

¹⁵⁴ Como en la nota 27 al cap. V, sección 3.

¹⁵⁵ Vaihinger, *Kommentar*, II [Comentario, II], pp. 14, 81, 101, 112 y *passim*.

¹⁵⁶ *Immanuel Kant’s Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysiert. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie* [La gnoseología de Immanuel Kant, analizada de acuerdo con sus principios fundamentales. Una contribución para la fundación de la gnoseología], Leipzig, 1879.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 44 y ss.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. III y ss.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 253.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 254 y ss., 269 y ss.; justificado más cabalmente en “Die Aufgabe und die Fundamentalschwierigkeit der Erkenntnisstheorie als einer voraussetzungslosen Wissenschaft” [“La tarea y la dificultad básica de la gnoseología como ciencia libre de presupuestos”], *PhM*, núm. 17, 1881, pp. 513-541 y “Ueber die logischen Schwierigkeiten in der einfachsten Form der Begriffsbildung” [“Sobre las dificultades lógicas en la forma más simple de la formación de los conceptos”], *PhM*, núm. 17, 1881, pp. 129-150, artículos que aquí no podemos abordar más en detalle.

¹⁶³ Sobre la doctrina de la aprioridad (= reseña), *PhM*, núm. 8, sin año (= 1872), pp. 212-215.

¹⁶⁴ Septiembre de 1872; publicado de nuevo en *PhSt*, pp. 91-174. *Realistische Grundzüge* [Elementos de realismo], de Riehl (1a. ed., 1872, publicado de nuevo en *PhSt*, pp. 1-60), abordan a Kant precisamente en el capítulo sobre el espacio y el tiempo, ciertamente sólo para criticar su explicación de la aprioridad en el campo de

la geometría (pp. 24 y ss., 28).

¹⁶⁵ Ollig, *Neukantianismus... [Neokantismo...]*, p. 23, dice con razón que en el escrito mencionado “se preparó el camino de la transición de Riehl de Herbart a Kant”. ¡Sí! ¡Y, por cierto, bajo el decidido influjo de Cohen!

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 214; véase *KTE*, 1871, p. 144.

¹⁶⁷ Véase *PhSt*, p. 149.

¹⁶⁸ *KTE*, 1871, p. 144.

¹⁶⁹ *PhSt*, p. 149.

¹⁷⁰ *Ibidem*, *idem*, *Zur Aprioritätslehre... [Sobre la doctrina de la aprioridad...]*, p. 214, donde queda manifiesto que en este pasaje Riehl se ha beneficiado claramente de los conocimientos de Cohen—sin citar sus fuentes—.

¹⁷¹ *PhSt*, p. 150.

¹⁷² *Idem*.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 150 y ss.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 151.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 150. Dos años antes, Riehl, el realista, también había criticado lo siguiente: “En toda su obra Kant omitió preguntar de dónde proceden sus formas de la sensibilidad y del intelecto—se conformó con sólo presuponerlas—” (*PhSt*, p. 23).

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 151.

¹⁷⁷ *PhSt*, pp. 25 y ss.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 151; al respecto, véase la interesante referencia de Riehl al escrito de Helmholtz (en lugar, por ejemplo, de hacerla al de Cohen), *Beweis für die Apriorität des Causalgesetzes [Prueba de la ley de la causalidad]*, en su reseña (“Zur Erkenntnisstheorie” [“Una contribución a la gnoseología”]) de un escrito de E. Montgomery, en *PhM*, núm. 8, sin año (= 1872), pp. 528-531, p. 531. La relación de Riehl y Cohen permanece oscura, aunque Kinkel, *op. cit.*, p. 56, apostrofe a Riehl incluso como “discípulo” de Cohen, pues es digno de notarse que ambos se mencionan y citan muy raramente y, cuando lo hacen, sólo es de paso.

¹⁷⁹ *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System [El criticismo filosófico. Historia y sistema]*, t. I, *Geschichte des philosophischen Kritizismus [Historia del criticismo filosófico]*, 2a. ed. renovada, Leipzig, 1908, p. 581.

¹⁸⁰ *Idem*.

¹⁸¹ *PhSt*, p. 151.

¹⁸² *Ibid.*, p. 127.

¹⁸³ *PhSt*, p. 84. Al respecto, véase el artículo de Benno Erdmann “Zur zeitgenössischen Psychologie, mit besonderer Rücksicht auf: Ribot, Th., La Psychologie allemande contemporaine, Paris 1879” [“Contribución a la psicología contemporánea, con especial consideración de Ribot, Th., *La Psychologie allemande contemporaine*, París, 1879”], *VWPh*, núm. 3, 1879, pp. 377-407, especialmente p. 396.

¹⁸⁴ *KTE*, 1871, p. 144.

¹⁸⁵ *PhSt*, pp. 83 y ss.—una “cosmovisión” efectivamente que Riehl no desarrolló cabalmente porque no habría encajado en el posterior concepto de “filosofía científica”—.

¹⁸⁶ Véase Adelmann, *op. cit.*

¹⁸⁷ Véase *KrV B [Crítica de la razón pura B]*, pp. 383 y ss.

¹⁸⁸ Véase *PhSt*, pp. 56 y ss. (= 1870) y en relación a esto las dos reseñas, de un tenor completamente diferente, de E. M. F. Zange, 1872, en *PhM*, núm. 10, 1874, pp. 134-140 y “Naturwissenschaft für Philosophie” [“Ciencia natural para la filosofía”] (= reseña de Zöllner, 1872), en *PhM*, núm. 9, 1874 (= ¡1873!), pp. 131-128, donde Riehl declara que se adhiere a la moral kantiana y al principio de la autonomía de la razón (núm. 10, 1874, p. 137). Cuánto se había alejado entre tanto de aquel “realismo”, mostraba que él se inclinaba a creer con Zöllner

“en una época ya próxima de conocimiento deductivo del mundo”, de la que sólo poco tiempo después ya no se volvió a hablar más.

¹⁸⁹ *SPZ* 1, pp. 166 y ss.

¹⁹⁰ Véase Cohen, *SPZ*, I, p. 167, en donde, adhiriéndose a esta cita, con rudeza se dice: “A quien no debiera estar suficientemente familiarizado con la esencia de la misma, lo remito de una vez por todas al artículo ‘Geist und Sprache in Lazarus’ *Leben der Seele*’ [‘Espíritu y lenguaje en *Vida del alma*, de Lazarus’]”. (Al respecto véase también *KTE*, 1871, pp. 161 y ss.)

¹⁹¹ *PhSt*, p. 143.

¹⁹² *Ibid.*, p. 145 y Siegel, *Riehl...*, pp. 34 y ss.

¹⁹³ Reseña de Richard Avenarius, “Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Princip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung” [“Filosofía como pensar el mundo de acuerdo con el principio del mínimo esfuerzo”], *ZVPs*, núm. 10, 1878, pp. 105-112; cita de la p. 105.

¹⁹⁴ *Eine psychologisch-erkenntnistheoretische Studie [Un estudio gnoseológico-psicológico]*, Berlín, 1873.

¹⁹⁵ *ZPPK*, núm. 65, 1874, pp. 285-308.

¹⁹⁶ Windelband (citado de acuerdo a Urici), *ibid.*, pp. 285 y ss.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 287.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 288.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 291.

²⁰⁰ *Idem.*

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 292 y ss.

²⁰² *Ibid.*, pp. 295 y ss.

²⁰³ *Ibid.*, p. 298.

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ Véase “Normen und Naturgesetze” [“Normas y leyes naturales”], de Windelband, en *Präl*, desde 1884.

²⁰⁶ “Zur Erkenntnistheorie” [“Contribución a la gnoseología”] (reseña), *PhM*, núm. 9, 1874 (= ¡1873!), pp. 292-296.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 292 y ss.

²⁰⁸ Riehl, *PhSt*, pp. 83 y ss.; también Volkelt argumenta de manera parecida (“Kant’s Stellung zum unbewußt Logischen” [“La postura de Kant ante lo inconscientemente lógico”], *PhM*, núm. 9, 1874 (= ¡1873!), pp. 49-57, 113-124; pp. 53 y ss.

²⁰⁹ “Moderne Modifications-Versuche der Kantischen Weltanschauung” [“Modernas tentativas de modificar la cosmovisión kantiana”], *Das Ausland [El Extranjero]*, núm. 50, 1877, pp. 328-333; p. 330.

²¹⁰ *Idem.*

²¹¹ *Ibid.*, p. 330, donde Vaihinger se adhiere a Laas.

²¹² Véase aquí cap. VII, sección 3, donde se ponen sobre el tapete las razones reales, y Windelband “Ueber den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung. Rede zum Antritt der ordentlichen Professur der Philosophie an der Hochschule zu Zürich am 20. Mai 1876” [“Sobre el estado actual de investigación psicológica. Discurso para tomar posesión de la cátedra de filosofía en la Escuela Politécnica Federal de Zurich el 20 de mayo de 1876”], Leipzig, 1876, donde por vez primera se aborda más detalladamente este problema.

²¹³ “Zur Logik” [“Sobre la lógica”] (= reseña de Sigwart, *Logik [Lógica]*, t. I, Tubinga, 1873), *PhM*, núm. 10, 1874, pp. 33-42, 85-91, 113-110.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 36.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 35 y ss.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 37.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 90.

²¹⁹ Sobre la coherencia de evidencia, coincidencia y validez, véase también la tesis doctoral de Windelband en la Universidad de Gotinga: *Die Lehren vom Zufall [La doctrina del azar]*, Berlín, 1870, p. 5, donde el principio de razón suficiente es introducido, en parte por razones pragmáticas, en parte por razones de convicción, con estas palabras en que Windelband dice de él: “toda mutación tiene sus causas, de las que procede necesariamente. Este principio expresa la absoluta dependencia y relatividad de todo suceso: éste no es el lugar [*¡sic!* ¡Sobre el azar!, KCK] para investigar de dónde proceden este principio y su validez absoluta en todo el campo del conocimiento humano. Basta con recordar que esta validez absoluta, reconocida universalmente y base de toda ciencia, que [el principio, KCK] es tan evidente e iluminador, como los principios indemostrables de la matemática” (véase la siguiente nota).

²²⁰ Detalladamente por vez primera en “Vom Prinzip der Moral” [“Del principio de la moral”], *Präl* (desde 1884). De “intersubjetividad” no se habla sólo hasta Husserl (Karl Held, *HWP*, núm. 4, 1976, especialmente p. 521), porque Vaihinger (*Hartmann, Dühring...*, 1876) habla ya, por ejemplo en la interpretación de Lange, de un “significado meramente intersubjetivo” de la poesía y la religión (p. 20).

²²¹ La mejor bibliografía que conozco de los escritos de Windelband es la de Boris Jakowenko (1941), en la que faltan efectivamente las siguientes publicaciones de los años 1870: “Zwei Novellen von Turgenjew” [“Dos novelas de Turgeniev”], *INR*, núm. 2, 1872, t. I, pp. 679-687; “Zur Charakteristik Ludwig Feuerbachs” [“Para caracterizar a Ludwig Feuerbach”], *INR*, núm. 2, 1872, t. II, pp. 735-743; “Aus den romantischen Tagen der Philosophie (Von Magdeburg bis Königsberg. Von Karl Rosenkranz, Berlin 1873)” [“De los días románticos de la filosofía (De Magdeburgo hasta Königsberg. De Karl Rosenkranz, Berlín, 1873)”], *INR*, núm. 3, 1873, t. II, pp. 879-889; “W. W.” (= Wilhelm Windelband), reseña de Theodor Hermann, “Wilhelm Wolffsschild. Ein Roman aus dem baltischen Leben, 2. Aufl., Mitau 1873” [“Wilhelm Wolffsschild. Una novela de la vida en el Báltico, 2a. ed., Mitau, 1873”], *INR*, núm. 3, 1873, t. II, pp. 861-863; “W. W.” (= Wilhelm Windelband), reseña de H. G. Meyer, *Gedichte [Poemas]*, Berlín, 1873, *INR*, núm. 3, 1873, t. II, pp. 863-864; “Ueber experimentale Aesthetik” [“Sobre estética experimental”], *INR*, núm. 8, 1878, t. I, pp. 601-616; reseña de Liebmann, *Zur Analysis...* 2. Aufl., 1880 [Para el análisis, 2a. ed., 1880], *DLZ*, núm. 1, 1880, especialmente pp. 155-157.

²²² *ZVPs*, núm. 8, 1875, pp. 166-178.

²²³ Sigwart-Rez... [“Reseña de Sigwart...”], p. 86.

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ *Die Erkenntnisslehre... [La doctrina del conocimiento...]*, pp. 175 y ss.

²²⁶ *Ibid.*, p. 167.

²²⁷ *Ibid.*, p. 175.

²²⁸ *Ibid.*, p. 173.

²²⁹ *Ibid.*, pp. 173 y ss.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 176 y ss.

²³¹ *ZVPs*, núm. 8, 1875, pp. 178-189; citado de la p. 184.

²³² *Idem.*

²³³ *Ibid.*, pp. 178 y ss.

²³⁴ Véase *Zur zeitgenössischen Psychologie [Sobre la psicología contemporánea...]*, *op. cit.*, p. 393; véase también su reseña de *Vida del alma de Lazarus*, *DR*, núm. 18, 1879, pp. 483-485; informa especialmente del influjo sobre Erdmann C. Stumpf (“Gedächtnisrede auf Benno Erdmann” [“Discurso en memoria de Benno Erdmann”]), *Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften [Informes sobre las sesiones de la Academia Prusiana de las Ciencias]*, 1921, pp. 497-508; pp. 498 y ss. y *passim*.

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ Vaihinger afirma en su reseña de Laas (*PhM*, núm. 12, 1876, p. 446) incluso “que Steinthal ha dado, en su ‘Introducción al psicoanálisis y la ciencia del lenguaje’ una psicología del conocimiento y del pensamiento, la cual ha de apreciarse tan alto, que yo quisiera nombrarla llave de la *Crítica de la razón pura*”.

VII. LA FASE DE LA DIFERENCIACIÓN DE NEOKANTISMO Y POSITIVISMO (1875-1881)

1. FILOLOGÍA E HISTORIA DE KANT

ANTES de que iniciara en 1877 la febril actividad editorial de los neokantianos en el campo sistemático con la fundación de *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* [Revista Trimestral de Filosofía Científica], en 1875 y 1876 apareció una serie de escritos que tematizaban la filosofía kantiana, en parte, en el contexto de su temprana historia inmediata y, en parte, también en el contexto biográfico. El pensamiento histórico-genético tradicional condicionó, no en última instancia, un gran interés en la génesis de la filosofía kantiana, y este interés se vio fortalecido todavía más por el hecho de que se esperaba una explicación acerca de la relación en la cual habría estado Kant con la tradición metafísica y en cuál con el empirismo inglés. La oscilación del neokantismo primitivo entre empirismo o positivismo y apriorismo debería superarse con medios historiográficos aunque la intención de actualizar a Kant fuera muy superior a los esfuerzos por conservar la fidelidad histórica:

Después de que una serie de escritos hayan expuesto, después de reelaborarlo autónomamente, el sistema kantiano con el fin de hacer propaganda en favor del mismo—observaba Vaihinger ya en el año 1881—, el método filológico exacto comienza desde hace algunos años a ejercer poco a poco su justo derecho. Pero, sin embargo, se cometería un grave error, si se quisiera creer que este último método no sirve también para seguir desarrollando sistemáticamente la filosofía.¹

De ninguna manera era Cohen el único que partió del principio: la historiografía tiene que subordinarse a la sistemática: casi la totalidad de los comentarios, que discutían la evolución de Kant, y que entonces estaban siendo publicados, muestran esta misma tendencia. En este aspecto, Cohen fue efectivamente un adalid y, sobre todo, aquel que defendió también *ofensivamente* este principio. Entre sus dos grandes libros sobre Kant de 1871 y 1877, apareció en 1873 el opúsculo *Die systematischen Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus* [Los conceptos sistemáticos en los textos precríticos de Kant en su relación al idealismo crítico],² que en cuatro capítulos investigó la cuestión de la medida en la que ya podrían reconocerse en los escritos precríticos la concepción y los conceptos fundamentales analítico y sintético, la proporción del principio de razón suficiente a la causalidad, la disposición de Kant de la psicología y la ética, los conceptos de espacio y tiempo. En ello, él presupuso no sólo un acuerdo de principio con su interés especial, sistemáticamente condicionado, en la historia de la filosofía, la cual tenía completamente como meta el “provecho que podría obtenerse para el filosofar puro”,³ sino que también creía que tenía que presuponer “la familiaridad más exacta con el pleno significado terminológico de los principales conceptos kantianos”,⁴ de manera que sólo aquellos que

habían ido a su escuela podían reconocer el valor de este escrito. La sistemática de los conceptos, que había sido forjada en *Kants Theorie der Erfahrung [Teoría kantiana de la experiencia]*, fue confrontada ahora con los primeros escritos, la cual, respecto del desarrollo del proyecto de sistema de Cohen, tenía un significado especial, sobre todo el tercer capítulo, pues en él se añadió por vez primera al “idealismo formal” o “crítico”,⁵ a manera de bosquejo, la “construcción de una ética”,⁶ para la cual ya se encontrarían huellas y alusiones en los primeros escritos de Kant que también anticipaban una “legislación, formal en este sentido, en el ámbito práctico”.⁷ Todavía vivía Lange cuando se anunció con esto *Ethik des reinen Willens [Ética de la voluntad pura]* de Cohen; aunque a principios de los años 1870 había sólo en pequeña medida un interés que abordara en detalle la fundamentación kantiana de la ética, de manera que quien reseñó este escrito en la *Zeitschrift für Völkerpsychologie... [Revista de Etnopsicología...]* pudo decir entre renglones, no sin cierta ironía, que estos inicios están “por lo menos muy escondidos” como para que en general uno se quiera dejar convencer de que están a la vista.⁸

Este escrito también le sirvió a Cohen para preparar su sistema, pero además tenía que cumplir la tarea de hacer una crítica más detallada a las opiniones de Kuno Fischer. A su modo histórico-evolutivo de considerar la filosofía kantiana, el cual partía de un paralelismo de “secuencia interna y externa”⁹ y, así, de un desarrollo cronológico de los teoremas en los escritos de Kant,¹⁰ Cohen oponía su modo de ver desde la perspectiva historia de los problemas, el cual no pregunta por el desarrollo cronológico sino sólo por el “desarrollo objetivo” de los teoremas: “Los pensamientos, de cuya validez debate el trabajo positivo de la filosofía, tienen que ser elaborados a partir de sus condiciones internas, es decir, a partir de las preguntas y respuestas en las cuales se plantean los problemas. De ninguna manera se ha demostrado que estas condiciones internas procedan unas de otras como se suceden unos a otros los números de los años de los títulos de los libros”.¹¹ Además, no es absolutamente acertado decir que la filosofía kantiana se vuelve comprensible sólo en el contexto de sus primeros escritos, como Fischer quiere hacérselo creer.¹²

La exposición de Kant según el método genético o según el de la historia de los problemas pareció ser el nombre de la alternativa, a la cual se le sacó todavía más filo porque el así llamado “hegeliano” Kuno Fischer tuvo que permitir que el “kantiano” Cohen le echara en cara que había tratado de exponer a Kant de acuerdo con el método biográfico y el de la historia de la evolución, cuando más bien hubiera sido oportuno explicar “en qué situación, en qué contexto surgió esta o aquella parte, este o aquel giro”.¹³ De los primeros escritos no deberían acumularse apresuradamente acordes “rapsódicos”, sino más bien debería preguntarse “en qué medida se puede descubrir el sistema en aquellos primeros trabajos”.¹⁴ Es válido redescubrir la “idea originaria” del sistema desarrollado después, pero no querer descubrir en estos escritos dudosas “anticipaciones” de los teoremas y términos posteriores.¹⁵

Cuanto más parecía girar esta controversia en torno a lo metódico, tanto menos se

diferenciaban entre sí los contrayentes, porque cada uno trataba de “propagar” a *su* Kant como el auténtico y verdadero, para así acreditar a Kant y las opiniones propias. Sólo con *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie [Ensayo de una historia de la evolución de la gnoseología kantiana]*¹⁶ de Friedrich Paulsen en 1875 comienza una segunda fase del interés en Kant, la cual, comparada con la primera, se distingue porque los historiadores toman una mayor distancia frente al objeto y, por esta razón, se acercan un buen tramo a la historiografía realmente efectiva. El libro de Paulsen, que surgió originariamente de la intención de responder el tema del concurso puesto por la Academia Berlinesa de las Ciencias: *Einfluss der englischen Philosophie auf die deutsche [Influjo de la filosofía inglesa en la alemana]*,¹⁷ involucró, en una medida mucho mayor de lo que había pasado hasta ahora, la tradición empírica en la interpretación de los primeros escritos de Kant, donde Paulsen puso en claro “atávicamente” el “sentido” de la filosofía kantiana:

Primero leí a Hume todo completo [...] luego a Kant todo completo [...] Entonces se me reveló el sentido de la filosofía kantiana. Vi cómo el pensamiento alemán que procede de la metafísica de Wolff se iba acercando sucesivamente al punto de vista de Hume: los escritos de los años 1860 permitieron descubrir progresivamente este movimiento. Luego vi cómo llegaba, repentinamente de un tirón, el viraje en la disertación de 1770: era como si la visión de un abismo que se abría súbitamente ante él, el abismo del escepticismo, lo hubiera hecho retroceder bruscamente: los elementos a priori de la intuición y los del pensamiento, el tiempo y el espacio y las categorías hacen posible el conocimiento a priori, aquellos del *mundus sensibilis*, éstos del *mundus intelligibilis*. Y esto representa el permanente frente de combate de la filosofía kantiana: salvación del conocimiento razonable, de la filosofía como conocimiento a priori, contra el omnívoro escepticismo de Hume. Luego, leí la *Crítica* y de los ojos se me cayeron como unas escamas: evidentemente, el objetivo de la demostración no es la “imposibilidad de conocer la cosa en sí”, como había pensado hasta entonces [...] sino la posibilidad del conocimiento “puro” y, luego, la fundación de una moral “pura” y, finalmente, la fundación de una cosmovisión basada sobre la “razón”.¹⁸

Comparadas con las exposiciones de Fischer y Cohen, la de Paulsen seguía teniendo a su favor que él expuso históricamente la génesis del a priori kantiano y del problema de la “cosa en sí” a partir de la antinomia de empirismo y racionalismo, tal como existía en el siglo XVIII, y no a partir de la antinomia de idealismo y materialismo, tal como lo conoció el siglo XIX en esa formulación. Lo característico de esta segunda fase del interés en Kant también se puede leer en el siguiente hecho: que la lectura de Paulsen ya no interpretó la historia de la filosofía tan directamente a partir del frente de combate de la cosmovisión contra el materialismo, sino de manera creciente en el interés de las propias inquietudes sistemáticas. Comprendida desde el punto de vista puramente gnoseológico, la evolución de Kant pareció ser una evolución que se alejaba del racionalismo wolffiano, porque Kant había comprendido claramente en los años 1760 la “equivocidad” de las fundamentaciones racionalistas: “Fundamentación no es lo mismo que producción; y, por esta razón, la producción real no puede ser conocida a partir de una fundamentación lógica”.¹⁹ Por tanto, la validez metafísica de las categorías por lo menos se volvió dudosa y la traducción de las categorías de la metafísica en categorías del mero conocimiento ha sido sólo una pura cuestión de la época. A pesar de ello, sin embargo, Kant no defendió inmediatamente después una teoría del conocimiento consecuentemente positivo-

empirista,²⁰ pues: “El resultado esencial de los escritos de los años 1760 es un resultado negativo: a partir de la razón pura no hay un juicio de los hechos. Éste es el dogma del empirismo, en la medida en que se relaciona polémicamente contra la gnoseología racionalista”.²¹ Esto es lo mismo que ya había constatado Kuno Fischer; pero ni el giro de Kant puede reducirse a una entonces ya consumada recepción de Hume,²² ni se puede afirmar que Kant haya tenido, antes de la disertación de 1770, una actitud positiva ante el empirismo o incluso haya estado cerca del escepticismo humeano: “Su [de Kant, KCK] teoría del conocimiento consistió esencialmente en la crítica y la negación de los presupuestos del racionalismo”.²³ Qué tan fuertemente determinó lo que escribieron en esta controversia la primitiva inclinación de Fischer al escepticismo o la inclinación del Paulsen al racionalismo, sigue siendo igual de problemático que la restricción de todo el interés de Kant a una problemática puramente gnoseológica, en la que la misma teoría del conocimiento, por su parte, ya no nombró las posibles metas que se proponía y las posibles limitaciones que se ponían al conocimiento.²⁴ Por esta razón, Paulsen ha descrito, no en última instancia a causa de esta miopía, la evolución de Kant desde los años 1760, diciendo que de entonces en adelante haya tenido lugar un movimiento regresivo del ya obtenido punto de vista empírico, que llevaba al escepticismo, a los conocimientos a priori:

El resultado de estos mismos conocimientos a priori, que encontraron su expresión definitiva en la *Crítica de la razón pura*, después que el ensayo de 1770 hubiera fijado el punto de vista más general, se puede formular de la siguiente manera: hay conocimiento de objetos a partir de la razón pura, pero sólo de los objetos tales como nos son dados, es decir, de los fenómenos. Nosotros llamamos a esta opinión racionalismo idealista o formal. Él [Kant, KCK] cae de esta manera en contradicción con las dos fases de la evolución que ha tenido hasta ahora, tanto con el racionalismo realista como con el empirismo [...] Ante todo, sin embargo, el nuevo punto de vista está diametralmente opuesto al empirismo, punto de vista que se ha obtenido criticando el empirismo. La parte positiva de la *Crítica de la razón pura*, es decir, el nuevo sistema gnoseológico, se orienta contra Hume.²⁵

Si Cohen concebía la *Crítica de la razón pura* como “crítica de la experiencia” y veía en ella un intento logrado de salvar el apriorismo del escepticismo de Hume, entonces Paulsen modifica esta opinión con el fin de atribuir a Kant un racionalismo crítico-idealista acendrado por el escepticismo. Su interpretación redujo, ciertamente de una manera típica del neokantismo primitivo en su conjunto, los objetivos del programa de la “crítica de la razón” a una “crítica del conocimiento”; pero, respecto de la concepción “constructiva” de Cohen, tenía, sin embargo, la ventaja de querer reconstruir histórica y sistemáticamente la posición de Kant, en donde Cohen daba por hecho que su propia fundamentación de la doctrina de la aprioridad ofrece sólo una nueva y mejorada exposición de la kantiana: el escrito de Cohen era apropiación productiva, el de Paulsen una exposición secundaria que supo servirse de los medios de la crítica histórica.

Fue escrito al mismo tiempo que el texto de Cohen pero sólo un año después de dicho texto coheniano apareció el primer tomo de la obra principal de Alois Riehl, *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, I, *Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus* [El criticismo filosófico y su

significado para la ciencia positiva, I, Historia y método del criticismo filosófico]:²⁶

El escrito de Riehl significa un progreso sustantivo en la investigación que hasta ahora se ha hecho de Kant—constataba muy atinadamente Benno Erdmann en su reseña,²⁷ y no queda más que aplaudir su fundamentación de esta opinión—; “aunque también en ella aparece en primer plano la necesidad sistemática de orientarse de acuerdo a las doctrinas del idealismo crítico sobre los problemas filosóficos del presente, se da, sin embargo, satisfacción, más de lo que ha ocurrido hasta entonces, a la demanda de un consenso crítico sobre el contenido auténtico de aquellas doctrinas, que cada vez más se ha vuelto irrefutable, mediante una historia de la evolución de esas mismas doctrinas que sea penetrante y esté elaborada con gran esmero. Pues las valiosas aportaciones que se han hecho sobre esta cuestión, como son las que han entregado Cohen y Paulsen en la época más reciente, tocan de más cerca sólo un aspecto de la misma: la evolución subjetiva de Kant. Riehl es el primero que emprende una evaluación más profunda de los momentos objetivos que yacen dispersos en las opiniones doctrinales del racionalismo alemán y del empirismo inglés como también en los teoremas de la filosofía alemana ecléctica de la Ilustración.”²⁸

El intento de Riehl de colocar a Kant en la tradición del desarrollo de un criticismo, tradición que empezó con Locke, formuló por vez primera una división de las épocas de acuerdo con el método de la historia de la filosofía, la cual ya no considera a Kant como el punto de partida, sino sólo como un primer apogeo de una evolución que de ninguna manera ha llegado a su término todavía. Su concepción de la evolución filosófica, enfocada desde la historia universal de la cultura, se parece tanto, vista desde una perspectiva meramente exterior, a la ley de los tres estadios, que tiene que asombrarnos que nunca se encuentre mencionado el auténtico origen de esta imagen de la historia: a saber, también Riehl participó en una visión positivista del progreso humano, transmitida a través de Eugen Dühring, que en Alemania había sido desarrollada por vez primera en su *Kritische Geschichte der Philosophie [Historia crítica de la filosofía]*.²⁹ Sobre este asunto se encuentra un primer indicio en el prólogo que Riehl mismo escribió a la primera edición de su *Criticismo*: “Finalmente, he de recordar de manera completamente especial la instrucción que en alto grado debo a los escritos filosóficos de Dühring, a saber, los escritos de la dialéctica natural como también a su historia crítica de los principios generales de la mecánica”.³⁰ Sin embargo, es digno de notarse que incluso Siegel, biógrafo de Riehl, no aportó en esta cuestión otra cosa que esta mera cita; y esto, probablemente, porque no en última instancia Dühring era desde 1877³¹ el filósofo mejor odiado por todos en Alemania: primero era sólo un *outsider* académico, luego se vuelve socialista, después antisemita, chovinista radical y, al final, hasta fundador de una secta. Un fenómeno trágico en todos aspectos, lo que no justifica que se quiera menospreciar o incluso callar por completo la relación de Riehl con su maestro Dühring.

En una reseña, quizás no omitida pero por lo menos sí desconocida, de Riehl sobre el libro antes mencionado de Dühring, ya se encuentra, en todo caso, formulada de antemano la mayoría de los puntos programáticos de su propio escrito sobre el “criticismo”.³² Tal reseña es, en parte, un resumen de sus propias opiniones y, en parte, uno de las de Dühring, en la que Riehl dice sobre el lugar que ocupa Kant en el desarrollo de la filosofía moderna:

La filosofía crítica, introducida por Locke, se extiende sobre dos siglos y dos naciones. Por lo que se refiere a

los problemas más importantes, Locke, Hume y Kant representan los estadios de la concepción que sólo se han de comprender plenamente correlacionándolos. En primer lugar, el nuevo método se orienta hacia el origen de los conceptos metafísicos importantes, trata de separar mediante la orientación psicológica las representaciones necesarias como también naturales de las mezclas históricas falsas que tienen su origen en el espíritu de sistema; después, se plantea la demanda superior de poner a prueba, además de la razón de su origen, también la aplicabilidad y la envergadura de aquellos conceptos, de tal manera que los conceptos en sí mismos, sin tomar en cuenta el modo en que surgieron, sean sometidos a la crítica. El primer método, preponderantemente psicológico, predomina en los ingleses; la segunda orientación, más metafísica, determina el método de Kant.³³

*Darstellung des Kritizismus [Exposición del criticismo]*³⁴ de Dühring debería desembocar luego en una nueva evaluación de Hume, rica en consecuencias para el neokantismo:

Hume no es concebido por Dühring como escéptico, sino como filósofo crítico, porque lo que decide el significado de su filosofar no es un nombre casual sino el fin; filosofar que, opuestamente al escepticismo auténtico, estaba determinado a liberar, y no a arruinar, el entendimiento. La teoría de la causalidad de Hume, cuyas razones y consecuencias desarrolla y demuestra el autor de manera superlativamente convincente, sigue siendo insuperable en su parte puramente crítica.³⁵

Con la misma exactitud con la que Riehl reseñó esta exposición de Dühring, con esa misma estaba dividida y ejecutada la suya propia: los presupuestos “históricos” de la *Crítica de la razón pura* los encuentra en Locke y Hume, para luego explicar la evolución ulterior de Kant con las influencias de Lambert y Tetens, en lugar de—como lo hizo Paulsen—explicarla con un giro al racionalismo. La segunda parte sobre *Die Methode des Kritizismus Kant's [El método del criticismo de Kant]* obtiene como resultado que el criticismo de Kant ha sido un “fenomenalismo de las intuiciones”, pero al mismo tiempo también un “realismo de las cosas”,³⁶ opinión que él también compartía con Dühring. El así llamado escepticismo de Hume ha sido aquí un preámbulo y, por consiguiente, no debe ser considerado como “fin”³⁷ de su teoría del conocimiento, sino, como atinadamente reproduce Erdmann la opinión de Riehl (y Dühring), como “el medio para llegar a la positividad del pensamiento”: “Su posición es más bien un relativismo cuyas dos piedras angulares están constituidas por la experiencia y la asociación”.³⁸ Esta evaluación positiva de Hume era a secas y en sí tan nueva e inusual en Alemania por el modo en el que contradecía con toda agudeza la evaluación de Cohen y Paulsen. También esta evaluación tenía su origen en la “Historia crítica” de Dühring, pero no de otra manera a como a su vez lo hicieron la distinción de filosofía no científica, el uso del concepto “teoría de la ciencia”, que Riehl fue el primero en usar en la guía de uno de sus cursos.³⁹ Mediante la lectura de los escritos de Dühring, Riehl se convirtió en mediador entre positivismo y kantismo, y el que haya leído sólo la introducción de esta reseña de 15 páginas que Riehl hizo del escrito de Dühring, difícilmente podrá liberarse de la grave impresión que le producirá el hecho de que la difusión del positivismo en Alemania por lo menos haya sufrido también un grave daño a causa del destino trágico de uno de sus principales mediadores:

El autor ha dedicado con predilección su actividad literaria, de rara versatilidad y originalidad, a cultivar la

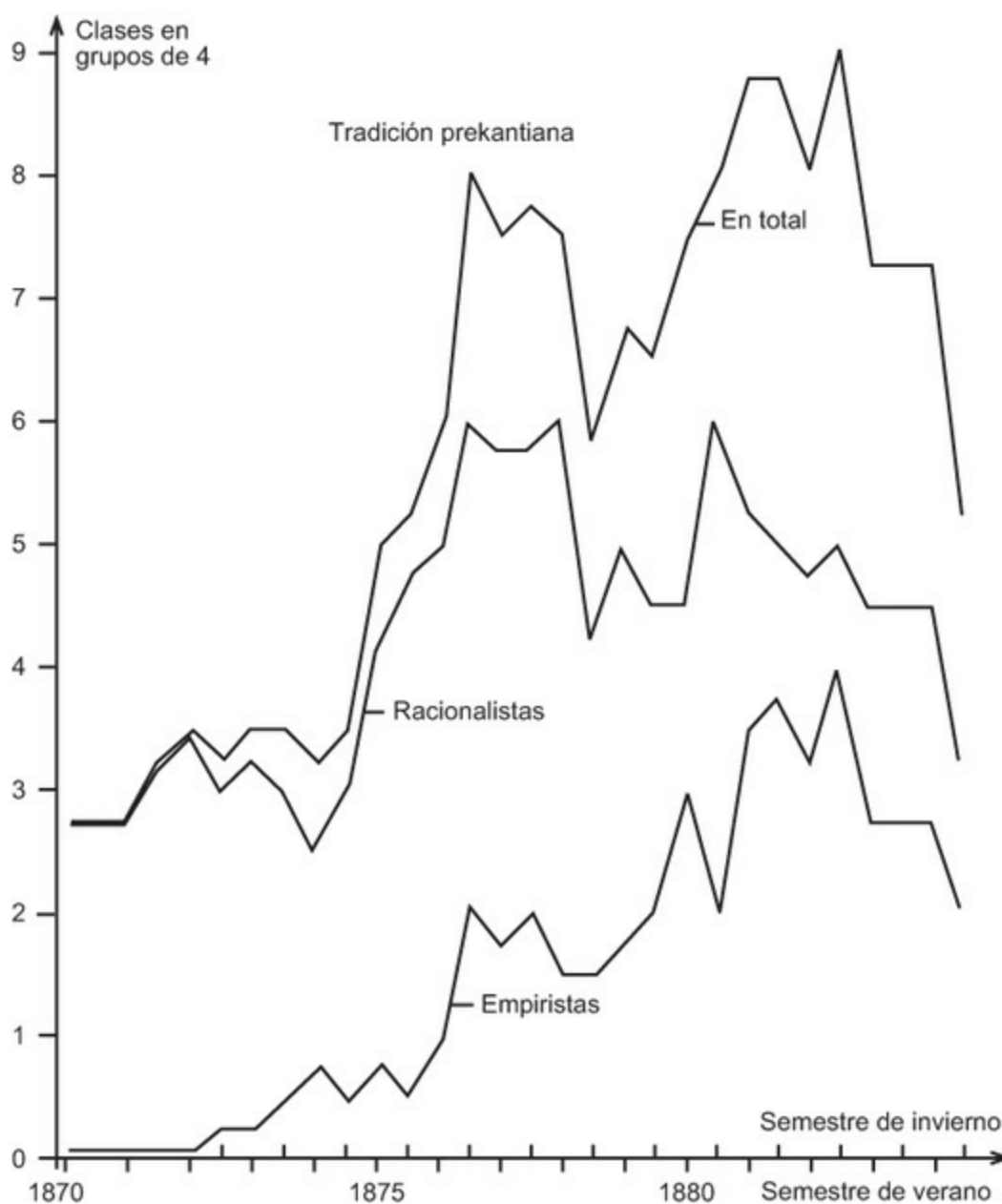
historia de la ciencia. Por lo que se refiere a la presente historia crítica de la filosofía, él se ha propuesto una tarea doble: dar una prueba de una historiografía mejorada y trabajar en la reforma y fundación más profunda de la filosofía misma. Ambas tareas sirven para complementarse una a otra. La nueva forma de tratar la historia nos lleva a descubrir “que la filosofía ha llegado de hecho a una variedad de opiniones fundamentales, que aparecen en su verdadera luz precisamente cuando se prescinde de los sistemas privados y sus arbitrariedades”.⁴⁰

Esta reseña es decididamente rica en referencias, justamente también respecto de la recepción del positivismo por parte de Riehl y, más allá de esto, de su penetración en el neokantismo; esta reseña es instructiva también respecto del hecho, muchas veces afirmado (y nunca fundamentado), de que un “realismo” riehliano ininterrumpido procede de Zimmermann,⁴¹ su maestro herbartiano, pues, además, con respecto a sus escritos de juventud y muy especialmente—igual que Cohen—a su perseverancia en la psicología herbartiana, Riehl era, ante todo, un continuador de Dühring: la supresión y “eliminación de la trascendencia del pensamiento” y de la “*fuga mundi*”,⁴² que Dühring había proclamado y debía ser garantizada por una adhesión de la filosofía a la historia y teoría de la ciencia, de ningún otro la había tomado Riehl sino de su maestro positivista, convirtiéndola en fundamento de su propio escrito sobre el “criticismo”.

Las relaciones de este escrito con la ciencia positiva—anticipaba Riehl en el prólogo—no han sido expresadas, así lo creo, en el título. Por lo menos me dejé guiar siempre por la máxima de que la filosofía no ha de dominar a la ciencia de la naturaleza sino aprender de ella. Mi convicción es que la ciencia natural y la filosofía se complementan y sus progresos tienen lugar en una constante relación de acción recíproca. La filosofía crítica de Kant no debe en lo más mínimo el prestigio que hoy ha vuelto a conquistar a la profunda penetración de su autor en la esencia del método de las ciencias naturales.⁴³

Conforme a esto, esta historiografía trató de elaborar un paralelismo de historia de la ciencia e historia de la filosofía y, de esta manera, entró en juego, al lado de la historiografía de Fischer, escrita según el método de la historia biográfica genética, de la historiografía platónica kantiana, es decir, constructiva, de Cohen y de la historiografía biográfico-filológica de Paulsen, la historiografía positivista de Riehl, que produjo un cuarto tipo de exposición de Kant: cuatro exposiciones clásicas de Kant;⁴⁴ cuatro tipos de concebir la historia, los cuales, sin embargo, poseían un elemento común en el hecho de que en adelante la filosofía prekantiana, como se puede ver en las estadísticas de los cursos, experimentó una *reevaluación* (véase la [figura 10](#)),⁴⁵ que significó lo mismo que un *redescubrimiento*.

FIGURA 10. *La reevaluación de la filosofía prekantiana de Bacon a Hume provocada por la filología e historia relativas a Kant*



El espectro de las exposiciones de Kant, surgido de esta manera, fue enriquecido luego, en el mismo año, por una nueva variante: por el método de trabajo de Benno Erdmann, que era filológico y, así, un método reconstructivo absolutamente histórico,⁴⁶ que, mucho más rigurosa y estrictamente de lo que lo hacía el método de trabajo de Paulsen, renunciaba a cualquier actualidad de sus resultados: *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolffischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kant's* [Martin Knutzen y su tiempo. Una contribución a la historia de la escuela wolffiana y especialmente a la historia de la evolución de Kant],⁴⁷ es el título de su escrito.

A más de un lector—y entre éstos se puede contar también al reseñador Paulsen—,⁴⁸ que a su entera satisfacción esté familiarizado con la historia de la literatura del siglo XVIII, quizá también a más de un lector que esté convencido de que conoce a la perfección especialmente la literatura filosófica de ese mismo siglo, es completamente desconocido el nombre que aparece en el título del libro antes mencionado. Sin embargo, el portador de este mismo título, como le queda claro al lector del libro, ha desempeñado en su tiempo un papel no completamente insignificante. Aquí también queda de manifiesto cuán enorme es la brecha que nos separa del mundo espiritual del siglo que acaba de pasar. La época entre Leibniz y Kant es una tierra todavía casi por completo desconocida para la historiografía de la filosofía en Alemania.⁴⁹

El escrito de Erdmann sobre el maestro de Kant, las circunstancias que reinaban en la Universidad de Königsberg y en Prusia oriental, trataba de comprender las condiciones que permitieron la “evolución espiritual” de Kant a partir de su medio ambiente, en lugar de sólo explicar, digamos, como es habitual, su teoría del conocimiento con ayuda de citas tomadas de los clásicos. Mediante esto cortó con todas las exposiciones habituales, y de ninguna manera hizo esto al azar, sino con una intención directamente polémica, como lo muestra su introducción, en la que ciertamente cita a Cohen sin mencionar su nombre:

La literatura más reciente acerca de Kant [...] tiene en lo esencial, hasta el día de hoy [1876, KCK], el mismo sello que había estampado a sus primeras obras su origen peculiar. Todavía hoy predomina el interés sistemático, que ha conducido a lo mismo, en las necesidades de una reconstrucción histórica libre de prejuicios. La vieja doctrina se revela a sus nuevos seguidores, no menos que a sus nuevos adversarios, a la luz de una “toma de partido sistemática”. Pues desafortunadamente está en la naturaleza de la cosa que la postura partidista sea sólo raramente el resultado de un estudio profundo, puesto que casi en dondequiera las cosas suceden a la inversa: el estudio es el éxito de una postura partidista firmemente adquirida en lo esencial. Uno se precia de esta toma de partido incluso parcialmente, porque es inevitable que, “para entender a Kant textualmente, es ineludible poner propiamente a prueba el valor que tienen para la teoría del conocimiento las concepciones, diferentes unas de otras, que la misma toma de partido ha hecho posible”.⁵⁰

Y en otro pasaje se dice, de manera todavía más crítica, contra Cohen, pero también contra Fischer, Paulsen e incluso Riehl: “Con un análisis de sus escritos precríticos aún no ha terminado el trabajo, mientras no sean conocidas en profundidad la razón esencial que los explica, la corriente filosófica de la época, de la que surgió, especialmente también la estrecha atmósfera espiritual que fue la causa de su desarrollo, y entendida la relación que éstas tienen con los escritos precríticos. Pero exactamente este conocimiento es el que nos falta”.⁵¹ Por tanto, si el movimiento neokantiano, que tiene ciertamente en sí su propia justificación, no debiera “asfixiarse en estado embrionario, entonces no debería conducir a la sosería de fundar una nueva escuela kantiana—los acontecimientos más recientes justifican suficientemente este temor—; entonces, que se trate de aprender a valorar a Kant de una manera verdaderamente histórica”.⁵²

Pues tampoco el joven Erdmann era más un “neokantiano” en el sentido posterior del término, pues desde un principio guardó la máxima distancia respecto de los otros adeptos o pilares de este movimiento que estaban endeudados al máximo con el espíritu de la época. Pero precisamente porque, al contrario, se encontraba en medio de este movimiento y, en todo caso, le concedía ante todo a la filosofía kantiana un significado destacado para la solución de las cuestiones del presente (antes de que, por una parte, se

dedicara más tarde a la psicología y la lógica en trabajos genuinamente autónomos, mientras que, por otra, cuidaba todavía exclusivamente en cuanto filólogo la edición de la academia de las obras de Leibniz y Kant), ha de ser considerado como uno de los principales pilares del “movimiento kantiano”. Sus juicios críticos sobre la literatura contemporánea relativa a Kant tienen un valor tan alto porque él no criticó desde fuera una temática que le fuera intrínsecamente extraña, sino que desde el interior de la investigación kantiana criticó todo lo que los jóvenes discípulos de Kant creían encontrar dado en su “maestro”. Por tanto, en sus numerosas y en parte comentadas ediciones y monografías de Kant⁵³ aparece la mayoría de las veces como abogado de Kant en contra de los neokantianos y crítico de todos los intentos de actualizarlo.

Luego, cuando apareció en 1878 su segunda obra importante sobre Kant, la cual comparaba las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*,⁵⁴ se distanció, como señor conecedor de Kant que era entonces, de manera rotunda y contundente del movimiento neokantiano, pues entre tanto se había convencido de que el “criticismo de Kant estaba más lejos del estado actual de los problemas y soluciones de la teoría del conocimiento que el regreso, aprobatorio o desaprobatorio, a él, regreso que se ha podido constatar desde mediados de la década anterior”.⁵⁵ Ahora manifestó también la esperanza de que fuera posible que esto se conociera cada vez más, con el fin de que, por una parte, el trabajo sistemático pueda hacer progresos libre de la carga de los problemas histórico-filológicos y, por otra parte, la investigación histórica ya no lleve más la carga del trabajo sistemático. En una breve reseña de las interpretaciones corrientes de la *Crítica de la razón pura*, desarrolla una tipología verdaderamente valiosa “de interpretaciones posibles”,⁵⁶ que designa con los términos: idealismo absoluto, racionalismo formal y criticismo. El criticismo considera a Kant ante todo como un continuador de los esfuerzos de Hume (la propia posición de Erdmann); el “racionalismo formal” se enlaza al giro copernicano con el problema de la cosa en sí y del concepto; el idealismo absoluto, finalmente, prefiere unilateralmente la primera edición y ha de considerarse históricamente como aquella posición que ha encontrado la máxima difusión desde el idealismo alemán hasta Schopenhauer.⁵⁷ De las interpretaciones más recientes eran calificadas como legítimas la interpretación crítica de Riehl, la racionalista de Paulsen⁵⁸ e incluso la idealista de Fischer. Además de estas “concepciones, que las mismas declaraciones de Kant hicieron inmediatamente posibles”—prosigue Erdmann su polémica con algunos neokantianos—, hay “todavía otras tres, que reclaman proceder mediatamente del contenido de sus argumentaciones”.⁵⁹ “la afirmación: la doctrina de Kant es una teoría de la experiencia”—aquí tampoco se menciona a Cohen por su nombre—; en segundo lugar, “una crítica sistemática al método filosófico”, con lo que se pensaba en Lange y Vaihinger; como también, finalmente, un último tipo difícil de definir: la “crítica sistemática a la intuición intelectual”.⁶⁰ Con él alude Erdmann a Günther Thiele, profesor en Königsberg, quien en su escrito *Kant's intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Criticismus... [La intuición intelectual de Kant como concepto fundamental de su criticismo...]*⁶¹ había tratado de comprobar “que las más importantes

doctrinas del criticismo kantiano son una consecuencia del principio que no le asigna intuición intelectual alguna a nuestra facultad cognoscitiva”.⁶²

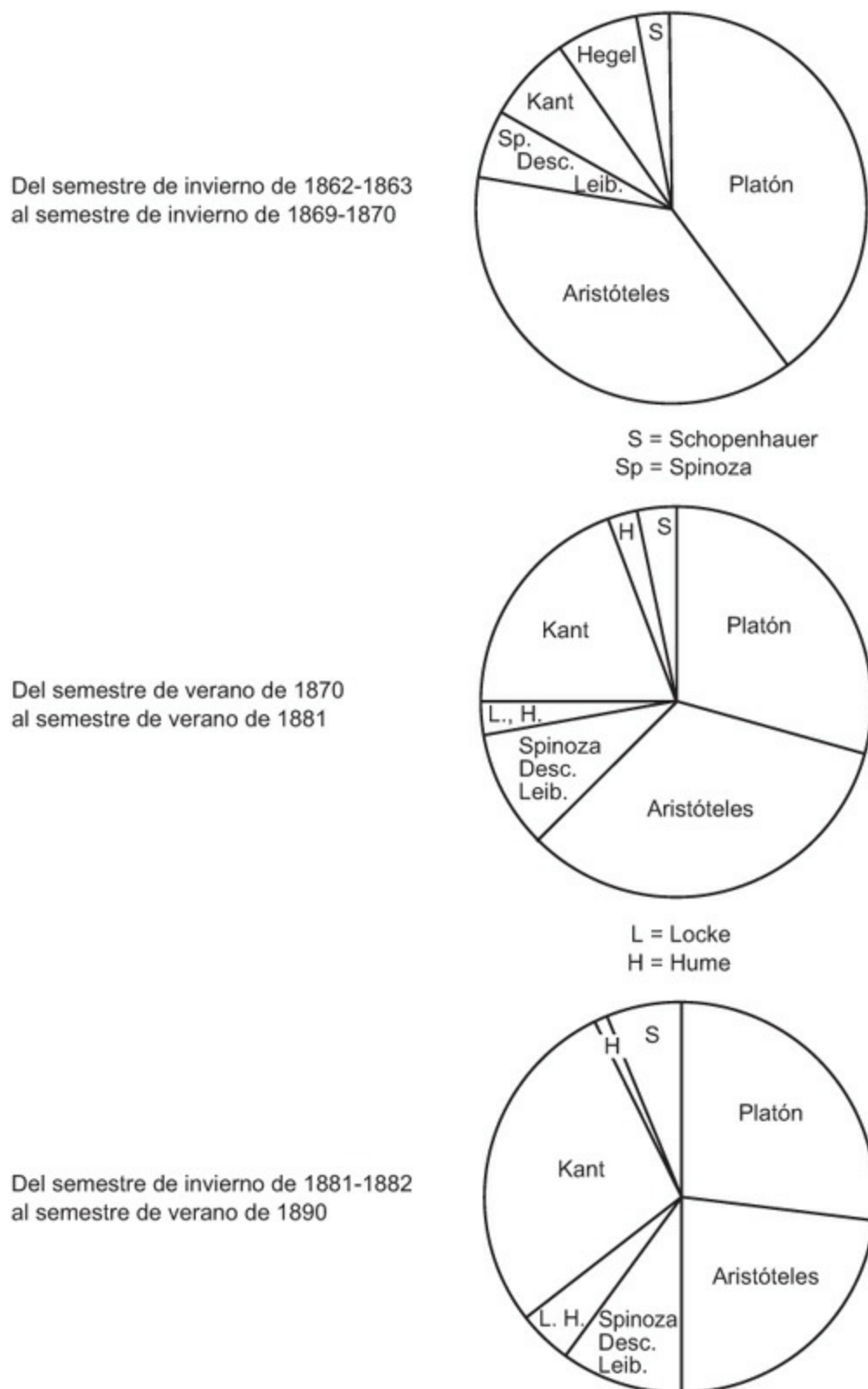
Mediante el conocimiento *histórico*, esperaba Erdmann, quizá se llegue finalmente también a un “consenso sobre el estado real del criticismo de Kant” entre todas estas diferentes interpretaciones, de manera que la solución de las actuales tareas de la filosofía pueda igualmente sacar provecho de ello.⁶³ Lo que el kantismo gane en profundidad, habrá de perderlo ciertamente en su grado de expansión,⁶⁴ dice Erdmann; pues no sólo ve correctamente el punto en donde reconduce la supuesta “actualidad de Kant” a ciertas necesidades del espíritu de la época, sino también reconoce con mucha claridad que el polimorfismo e intrínseca contradicción de los inicios neokantianos eran incluso una de las razones principales de que este movimiento hubiera podido volverse tan fuerte en el curso de tan pocos años: incluso antes de esta fase de la reelaboración historiográfica de la evolución de Kant, cuyo apogeo tuvo lugar hacia 1875-1876, la multiplicidad de las posibilidades de apelar a Kant para resolver cuestiones actuales le había ganado nuevos adeptos al neokantismo. Pero ahora, en 1878, que los retratos de Kant más elaborados históricamente se corroborarían y finalmente podrían conducir a una multiplicidad de diferentes tipos de neokantismo, Erdmann fue uno de los primeros⁶⁵ que vio también el peligro de una semejante autonomización de los inicios neokantianos, aunque el medio que él propuso para superar esta situación, que consistía en recurrir a la historia, no iba a tener éxito, porque era cierto—a la inversa precisamente—que el interés en Kant, e incluso la investigación histórica y filológica de su obra, se debía casi exclusivamente a intencionalidades completamente contemporáneas, de manera que la filosofía kantiana se convirtió en un medio para discutir la filosofía en general: “Kant, podría decir, se ha convertido en un traductor simultáneo—dice Paulsen en esa época—de aquello que se llama nuestra literatura filosófica actual. En cuanto cada autor expone sus pensamientos en relación a Kant y, al mismo tiempo, los dirige en primer lugar a él, espera ser el primero en darse a entender a todos los demás. Puede dejarse de lado la cuestión de si esta esperanza esté justificada...”⁶⁶

En todo caso, Kant se convirtió en ese momento en el clásico de la filosofía más leído y, si se comparan los desplazamientos que experimentan en los años 1860, 1870 y 1880 las partes proporcionales que en las universidades de lengua alemana correspondían a los diferentes clásicos relevantes para el neokantismo y para los intereses generales de la recepción, entonces se puede inferir cuál era la parte proporcional que tuvieron en la “modernización” de la filosofía el neokantismo y la recepción de Kant (véase [figura 11](#)).⁶⁷

Es decir, en este periodo de tiempo disminuyó continuamente la proporción de las actividades académicas que se organizaron sobre Platón, Aristóteles y Hegel, mientras que se iba a registrar un continuo aumento de las actividades académicas sobre Spinoza, Descartes, Leibniz, Locke, Hume, como también sobre Kant. La tendencia alcanzó la discusión crítica con la filosofía moderna, y en ella la filosofía kantiana estuvo en el centro. Ciertamente también se dieron clases sobre Herder (14 veces), Fichte (13 veces), Schelling (22 veces), Herbart (34 veces), Fries (una vez) y Krause (ocho veces), y

también se organizaron actividades académicas sobre Comte (seis veces), Mill (19 veces) y Spencer (14 veces),⁶⁸ pero comparado en el lapso de tiempo de 56 semestres⁶⁹ con los 730 actos académicos sobre Aristóteles, los 742 sobre Platón y los 500 sobre Kant, el interés en la recepción de los primeros varía comparativamente poco, incluso hasta desaparece. Los 484 actos académicos sobre filosofía kantiana, que fueron anunciados en las universidades de lengua alemana entre el semestre de verano de 1862 y el semestre de verano de 1890,⁷⁰ no sólo permiten conocer las etapas de la evolución en las que se impuso “el movimiento kantiano” (véase [figura 12](#)),⁷¹ sino también, a causa de la composición del círculo de aquellos que ofrecieron tales actos académicos, se puede consolidar completamente de una manera científica la opinión de Paulsen según la cual Kant se ha convertido en “traductor simultáneo” de las cuestiones filosóficas actuales de la segunda mitad del siglo XIX: pues no eran menos de 107 docentes y profesores los que en este lapso de tiempo dieron clases sobre Kant, pero de ninguna manera, por decirlo así, eran todos neokantianos, sino sólo uno de cada cuatro actos académicos fue ofrecido por uno de los 11 neokantianos líderes,⁷² mientras que una tercera parte de todos los actos académicos estuvo bajo la responsabilidad de aquellos docentes que en todo este periodo de tiempo dieron clase sobre Kant sólo menos de cinco veces. Porque Kant se había vuelto entre tanto el clásico más leído de la filosofía y su filosofía se había convertido en un medio para discutir las cuestiones del presente, puede uno formular la hipótesis de que la mayoría de estos 74 docentes lo convirtieron en el objeto de su enseñanza.

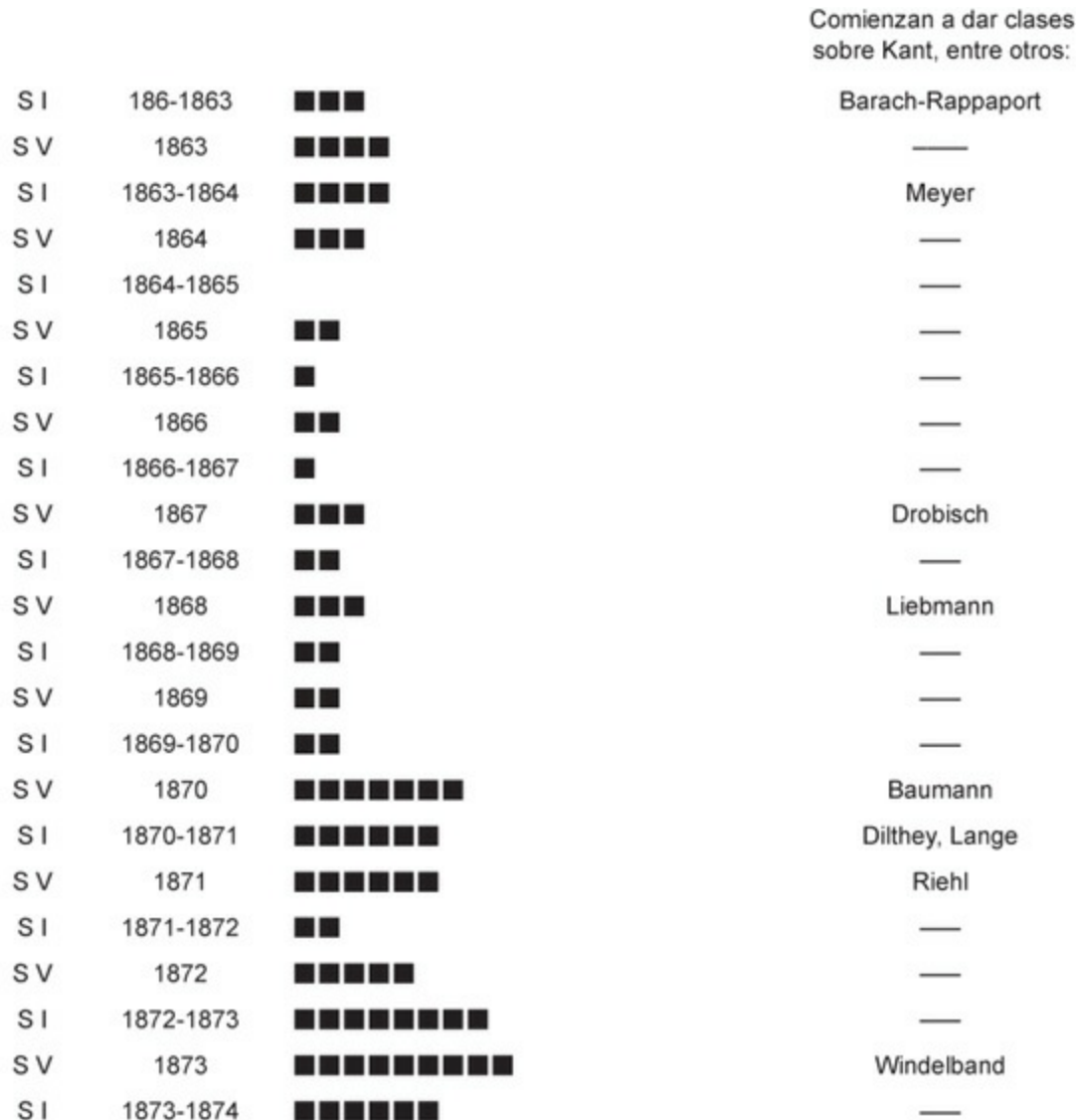
FIGURA 11. *Desplazamientos 1862-1890 en la recepción de los clásicos*



Si se considera otra vez este grupo con mayor exactitud, entonces se han de retirar

los muy jóvenes, nacidos después de 1850, como Richard Falckenberg, Oswald Külpe, Theodor Lipps y Paul Natorp, quienes obtuvieron su *venia legendi* sólo en los años 1880 y en parte debían dar clases sobre él con mucha mayor frecuencia después de 1890. Además, se encuentran muchos que en los años 1870 o en los primeros años 1880 ya habían muerto, como Braniss, Van Calker, Harms, Lange, Ueberweg y Volkmann, pero también algunos docentes de mayor edad, quienes, en su mayoría herbartianos, vieron en el movimiento neokantiano un fenómeno completamente positivo: Johann Heinrich Löwe, Franz Carl Lott Ludwig Strümpell, Tuiskon Ziller, así como, finalmente, también el hegeliano Conrad Hermann. Ellos habían ofrecido, en parte ya durante los años 1860, actos académicos sobre Kant y estaban—como también Emil Arnoldt, Heinrich Romundt y Fritz Schulze—en una relación más o menos estrecha a Kant o al neokantismo; esto también vale para Rudolf Eucken, Karl Güttler, Johannes Rehmke, Christoph Sigwart y Carl Stumpf.⁷³

FIGURA 12: *Actos académicos sobre Kant entre 1862 y 1885*



S V	1874	■ ■ ■ ■	Cohen
S I	1874-1875	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	Baier
S V	1875	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	Laas
S I	1875-1876	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	Paulsen
S V	1876	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S I	1876-1877	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S V	1877	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	Volckelt, B. Erdmann
S I	1877-1878	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S V	1878	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S I = Semestre de invierno		S V = Semestre de verano	
S I	1878-1879	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	Vaihinger
S V	1879	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S I	1879-1880	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S V	1880	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S I	1880-1881	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S V	1881	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S I	1881-1882	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	— (100 años Kr V)
S V	1882	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S I	1882-1883	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S V	1883	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	Natorp
S I	1883-1884	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S V	1884	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S I	1884-1885	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	—
S V	1885	■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■	Simmel

S V = Semestre de verano S I = Semestre de invierno

Que finalmente sea cierto que casi ningún profesor de filosofía haya dado clases sobre Kant ni siquiera por lo menos una vez en las postrimerías del siglo XIX, se puede explicar a partir del hecho de que a los más diligentes de ellos pertenecen no kantianos tan prominentes o críticos declarados de este movimiento como Ernst Laas, quien hasta su muerte en 1885 dio clases ocho veces sobre Kant; después, sorpresivamente, también Paul Deussen, admirador de Schopenhauer y amigo de Nietzsche, Julius Baumann, discípulo de Lotze, quien dio clases 14 veces sobre Kant, como finalmente Wilhelm Dilthey, quien durante este periodo de tiempo dio 11 veces clases sobre Kant. Hubo positivistas (además de Laas: Theobald Ziegler, Carl Göring, Hermann Wolff y Friedrich Jodl) que ofrecieron también idénticas o semejantes actividades académicas, como también lo hicieron quienes habían aparecido como críticos del neokantismo: Franz Brentano, Jacob Frohschammer, Carl Schaarschmidt, Rudolf Seydel y Hermann Ulrici; de manera que es cierto que no se ha dicho demasiado si se quisiera caracterizar el

periodo que va de 1870 hasta el cambio de siglo como “*periodo neokantiano de la filosofía universitaria alemana*”,⁷⁴ pues esta caracterización habría de justificarse no sólo por el hecho del predominio del movimiento neokantiano, sino, más allá de éste, también por el hecho de que la discusión crítica con Kant—mucho más allá del neokantismo—constituyó un objeto principal de la docencia filosófica.

Hablando completamente en general, la filosofía kantiana cumplió primariamente la función de catalizador, estímulo y medio de discusión de los problemas filosóficos de la actualidad; y el poco interés en el “Kant histórico”, que había incluso en más de algún neokantiano, puede uno deducirlo—con excepción del ejemplo de Cohen—de una reseña y apología de Otto Liebmann, dirigida contra el libro *Kant's Analogien der Erfahrung* [*Analogías kantianas de la experiencia*],⁷⁵ cuyo autor era un adversario tan importante como lo era el positivista Ernst Laas:

La demostración—refiere Liebmann en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* [*Revista de Filosofía y Crítica Filosófica*]⁷⁶ se desarrolla en la crítica de Kant y del neokantismo que hace Laas brevemente de la siguiente manera: la condición fundamental para que pueda surgir en la conciencia subjetiva una experiencia y su objeto, la representación empírica del mundo, es ésta: que el sujeto sea capaz de concebir un orden objetivo temporal de sus percepciones. Ahora bien, cada “aprehensión de lo múltiple de los fenómenos” [...] es una aprehensión sucesiva, no simultánea. Así, pues, en el aparato cognoscitivo a priori de la “razón pura” tiene que haber algo que haga capaz y obligue al sujeto que aprehende a distinguir la sucesión objetiva de la subjetiva, la simultaneidad subjetiva de la sucesión objetiva. Pero este algo sólo puede consistir en subsumir los fenómenos bajo las categorías de subsistencia e inherencia, causalidad y dependencia, acción recíproca o comunidad. Así, pues, los tres respectivos principios del entendimiento (las analogías de la experiencia) son como condición de toda experiencia universales y necesarios para todos los objetos empíricos.⁷⁷

Laas trata aquí de dar en el centro del kantismo; y es altamente significativo que Liebmann, en lugar de apoyar el concepto de la aprioridad o propiamente de fundamentarlo de nuevo, se retire muy simplemente a la posición inatacable, y que diga que, aun cuando la demostración de Kant fallara, de todas maneras “quienes se adhieren a Kant por principio”,⁷⁸ entre los que él de ninguna manera se cuenta, “tienen el deber [...] de hacer resurgir de una forma nueva y mejor la idea fundamental de su apriorismo; esta idea fundamental se encuentra en la famosa proposición cardinal: ‘el entendimiento no saca las leyes de la naturaleza, sino se las prescribe’”.⁷⁹ Sólo 12 años después de que hubiera redactado el texto *Kant und die Epigonen* [*Kant y los epígonos*], Liebmann se retira a esta fórmula llana y también dice de una manera completamente explícita que efectivamente esta fórmula es la sola y única que vale la pena salvar: “Pues muchas formas ortodoxas del kantismo original podrían volverse añicos, la tabla completa de las categorías junto con todas las dependencias, junto con el esquematismo y los ‘principios del entendimiento puro’, junto con las ‘analogías de la experiencia’, etc., etc., podrían caer en ruinas sin que aquella proposición cardinal universal, sin que aquella idea copernicana fundamental se vea trastornada en lo más mínimo”.⁸⁰ Quien refute a Kant no ha conseguido nada todavía contra el apriorismo neokantiano, y así habría sido en vano todo el esfuerzo hecho por Laas, si de él, como también lo dijera Hans Vaihinger en otra reseña del mismo escrito, no hubiera producido un “comentario a Kant y libro de

consulta sobre las cuestiones fundamentales de la filosofía, especialmente de la teoría del conocimiento”.⁸¹ De este modo, Laas vio reducido su salario mínimo, pues habría podido esperar que a su refutación del apriorismo siguiera en todo caso el intento de una nueva fundamentación del mismo. Aunque él había preparado con su exposición de Kant un golpe contra casi todo el neokantismo, pero especialmente contra los idealistas, los “comentadores y glosadores”—“los Kuno Fischer, E. Arnoldt, H. Cohen, J. Witte, y otros”—no debía cumplirse su esperanza de que la “claridad meridiana”, con la cual se creía leer, interpretar y entender a Kant, muy pronto habría de ceder a una comprensión más precisa de Kant:

cada vez crece más la expectativa de que también en círculos no filosóficos pronto se valorará como es debido no sólo la necesidad y la utilidad de ocuparse con los escritos de Kant, sino también se tendrá para lo genuinamente kantiano una comprensión y, por decirlo así, un sentimiento instintivo tal, como para ser algo más selectivo de lo que se ha sido hasta ahora en subsumir doctrinas y eruditos bajo la gran cabeza de la escuela; pues con mucho no son “kantianos” todos los escritores que se dan por tales o que son tenidos por otros como tales.⁸²

¡Correcto! Muchos no eran en absoluto “auténticos” *kantianos*; Liebmann, según lo refiere él mismo, no lo era; pero tampoco lo son, en el sentido correcto, Riehl, Paulsen, Cohen, Vaihinger, Windelband y Lange: todos ellos son *NEOkantianos*.

2. LA FILOSOFÍA “CIENTÍFICA” DE LA *REVISTA TRIMESTRAL* ENTRE POSITIVISMO Y NEOKANTISMO

Sólo rara vez es posible seguir estudiando hasta el detalle la serie periódica de las etapas de la evolución en la historia de la filosofía como en los años posteriores a la muerte de Friedrich Albert Lange: 1875 y 1876 son los años en que surge una ampliamente ramificada filología de Kant y la investigación rigurosa de la prehistoria de la filosofía kantiana, que traen consigo una reevaluación general de la filosofía prekantiana que es tomada en consideración más allá de los círculos del neokantismo. Luego, en 1877 y 1878, ocurre el máximo acercamiento de la mayoría de los neokantianos prominentes al positivismo, como lo pone de manifiesto su colaboración en la recién fundada *Revista Trimestral de Filosofía Científica*. La crítica de la metafísica y el rechazo de toda la tradición de la filosofía experimentan su apogeo en estos dos años, pero ya desde 1878 ocurre un giro a la filosofía práctica y al idealismo, los cuales habrán de significar para el neokantismo su consolidación como alternativa al positivismo. Sólo los años 1880 conocen una estricta separación entre estas orientaciones y en la imagen posterior del movimiento neokantiano ha sido borrada o reprimida la precedente fase positivista de muchos de sus representantes. Las diferencias entre el neokantismo de los años 1870 y la precedente programática neokantiana, sin embargo, no son menores de las que hay entre este y aquel neokantismo, que irá cobrando forma desde comienzos de los años 1880.

Friedrich Paulsen ha dado expresión más claramente que cualquier otro al “espíritu” de aquel nuevo inicio científico-positivista de la filosofía que tiene que renunciar a todas las otras problemáticas que por mera tradición seguía remolcando, para acometer las

cuestiones reales en lugar de los antiguos problemas aparentes:

Sobre uno de los puentes, que conducen de un lado a otro del caudaloso río, en una de cuyas riberas está situada la ciudad, una vez estaba parado un hombre que, apoyado en el pretil, miraba fijamente el agua. Pronto llegó un segundo, y luego un tercero, e hicieron lo mismo. Finalmente también se detuvieron todos los transeúntes y se formó una gran aglomeración, y todos ellos miraban el agua, atentos y llenos de curiosidad. Por fin, uno del montón le preguntó al que tenía a su lado: Pues ¿qué es lo que hay que ver aquí? ¿Ve Ud. algo? Porque yo no veo nada. Pues yo tampoco, le replicó el que estaba a su lado; pero toda la gente se detuvo aquí. Entonces se oyó un murmullo general, se vieron unos a otros y el grupo comenzó a dispersarse, sin haberse informado de lo que ahí había habido que mirar. Pero aquel, que se había detenido primero, se quedó a un lado y siguió mirando lo que pasaba con una pícara sonrisa en la cara.⁸³

En esta reseña de un escrito de C. Göring, Paulsen declara con soberana frialdad acerca de la libertad de la voluntad que la época venidera de la filosofía científica está decidida a superar definitivamente la edad del pensamiento teológico y metafísico en la filosofía. “Aquellos problemas—dice también Vaihinger en este mismo año—, en los cuales se pregunta por cosas que no existen en absoluto, y por su respectiva efectividad, y éstos son todos aquellos problemas que el entendimiento simple, inculto, iletrado, exige que sean resueltos por la filosofía”, deberían quedar excluidos de la filosofía científica por ser “problemas de sentido común” y “enigmas ilusorios”, pues la “filosofía verdadera” sólo puede surgir “cuando los intentos, que salen como quijotes a resolver semejantes problemas irracionales, finalmente reciben como castigo la maldición de la ridiculez que cae sobre aquellos que exigen que la matemática demuestre la cuadratura del círculo o quisieran arrancarle a la mecánica el secreto del *‘perpetuum mobile’*”.⁸⁴

El desprecio con el que muchos neokantianos habían tratado el idealismo alemán era sólo una especie de preludio de la ruptura general con la tradición filosófica, que más tarde se iba a dar en el sentido positivista, en todo caso, en cuanto esta tradición siempre había tratado problemáticas metafísicas o teológicas. Ante todo, la teología habría cargado la filosofía con sus “problemas aparentes”, y los teólogos han sido quienes habían causado aquel “agolpamiento de gente” que Paulsen retrató en su imagen:

Si no hay una voluntad libre, es decir, si no hay acontecimientos producidos absolutamente por el ser humano, es decir, no producidos por su naturaleza ni tampoco por las circunstancias, entonces Dios es el autor de todos los acontecimientos; por tanto, también de todos los acontecimientos malos; por tanto, también de los moralmente malos. ¿Y qué va a ser del pecado? ¿Y de la redención? ¿Y de la Encarnación? ¿Y de toda la fe? Por tanto, el ser humano tiene necesariamente que poder cometer actos que no sean obra de su naturaleza, sino que él, en cuanto ser absolutamente libre, es decir, en cuanto incausado comete, es decir, causa.⁸⁵

En esto consiste todo el problema de la libertad humana; pero “los verdaderos filósofos que lo abordaron no vieron efectivamente en él ningún problema”. Se acepta cabalmente la existencia de la libertad como antinomia al “actuar a la fuerza”, pero es evidente que el querer del ser humano no carece de causas.

El enfriamiento de la tierra y la idoneidad de sus elementos es la causa de la organización y la primera organización de todas las causas cooperantes es la causa de la evolución humana; las experiencias de nuestros ancestros en el Asia superior, o dondequiera que haya estado su suelo patrio, sus migraciones hacia Europa, su ramificación en diferentes pueblos, sus destinos corporales y espirituales hasta el día de hoy son las causas

esenciales de la herencia y la evolución de las generaciones posteriores. Entonces ¿es Dios la causa de todas las acciones humanas? ¡Indudablemente! Y, si Dios o la naturaleza han creado a todos los seres individuales, entonces todos ellos permanecen en Dios o en la naturaleza; y éstos tienen necesariamente que ser responsables de todas las consecuencias, naturalmente en cada punto e instante. No hay ni ha habido entre los filósofos más teología que el panteísmo.⁸⁶

Las condiciones externas—el *suelo*, sobre el que cayeron las visiones filosóficas—había cambiado de tal manera en sólo dos décadas que, ahora, aquello, por lo que se refiere a Prantl y Fischer, que era una mera sospecha de que estuvieran a favor del panteísmo, y había bastado para que les retiraran la *venia docendi*,⁸⁷ se había convertido en una especie de patrimonio científico común. La separación de Iglesia y Estado, alcanzada en el conflicto entre ambos, y la mediante esto producida independencia de la docencia académica respecto de los influjos teológico-“clericales” no sólo favoreció al movimiento neokantiano, sino que también representó una premisa *objetiva* para toda concepción “panteísta”, ateísta, positivista, antimetafísica como finalmente también neokantiana de la filosofía. Sólo ahora podían los docentes universitarios enunciar en las clases lo que en la época de la programática neokantiana habría significado la pérdida del permiso de enseñar, y que en el idealismo alemán y en la época anterior a la revolución anterior a Marzo de 1848 hasta habría sido incluso víctima de la censura. Aquí no había progresado “la idea”, sino se había vuelto posible su difusión irrestricta.

Precisamente a esta tarea de difundir una filosofía absolutamente secular —sin todo el “lastre” tradicional—se dedicó la *Revista Trimestral*, en cuyo artículo introductorio Richard Avenarius⁸⁸ liquidó casi toda la tradición filosófica completa con la misma frialdad con la que Paulsen liquidara a los teólogos:

Permítasenos, dicho sea de paso [i!, KCK], mencionar en dos palabras en este texto también los desventurados [i¿?!, KCK] problemas aparentes que, causando sólo desorientación y desperdicio de energía, se heredan de generación en generación en la filosofía transmitida históricamente, sin que se hubiera preguntado si los problemas tienen un origen legítimo. Cada problema tiene un contenido determinado, pero no todo problema contenido está determinado por la experiencia y, por ende, legitimado para recibir un tratamiento científico. Tales problemas, que descansan en las ilusorias experiencias infantiles de las culturas inferiores, tienen tan poco derecho a un “tratamiento filosófico” como la hidra a un tratamiento zoológico. El único tratamiento adecuado es la explicación psicológica, es decir, etnológica.⁸⁹

La “filosofía científica” de los años finales de la década de 1870 prometía un esclarecimiento de la relación entre la filosofía y las ciencias—un esclarecimiento que, por su parte, las ciencias particulares ya habían hecho desde hacía mucho tiempo—. Y esto no sólo a causa del proceso por el cual primero se volvieron autónomas las ciencias naturales, que ya había encontrado en 1863 una expresión institucional en la organización de una facultad propia de las ciencias naturales emprendida por vez primera en la Universidad de Tubinga,⁹⁰ pero tampoco sólo a causa de la autonomización de las diferentes ciencias del espíritu respecto de las problemáticas filosóficas, al imponerse en este proceso un primado del saber positivo frente a la hermenéutica, sino ante todo más bien porque la filosofía, por su parte, limitó el campo de su responsabilidad a la lógica en el sentido de teoría del conocimiento y de la ciencia como también de historia de la

filosofía.⁹¹ Cuando Helmholtz elogió públicamente en 1862, después de que Beneke y O. F. Gruppe (1834, 1855) hubieran indicado anteriormente en la misma dirección,⁹² el hecho de que todas las ciencias hubieran “aprendido no pocas cosas de las ciencias naturales”: “Absoluto respeto a los hechos y absoluta honestidad intelectual al recogerlos, una cierta desconfianza ante los espejismos de la sensibilidad; el afán de presuponer y buscar un nexo causal siempre y en todo lugar”;⁹³ ahí y entonces él, en cuanto uno de los primeros filósofos alemanes, había no sólo obtenido resultados positivos de la lectura de la *Lógica* de Mill,⁹⁴ cuya traducción alemana todavía tenía fresca la tinta de la imprenta, sino que también hasta quería permitirle a la filosofía tratar los problemas lógicos y gnoseológicos precisamente de aquellas ciencias particulares autónomas. Con Helmholtz comenzó a verse por vez primera en toda su envergadura el proceso de una delimitación consecuente de las problemáticas tradicionales de la filosofía, pero también un ex hegeliano como Zeller fue capaz ya en 1868, en un discurso “Sobre la tarea de la filosofía y su posición respecto de las otras ciencias”,⁹⁵ de aportar apenas otra cosa para la existencia futura de la filosofía que el hecho de que en cuanto crítica del conocimiento podría prestar servicios útiles a las ciencias y cumplir los fines de un “medio formativo” tanto general como difícil de definir.⁹⁶ Hasta este proceso se perfeccionó en la programática aún más radical de la filosofía científica, pues ésta apostaba a la delimitación y consideraba como problemática capaz de ser tratada científicamente sólo aquello que es accesible por medio de la experiencia, de manera que la relación a la historia de la filosofía se transformó fundamentalmente. La historia se dividió, por una parte, en problemas que eran interesantes como materia de explicaciones etnopsicológicas y, por otra, en problemas que simple y llanamente recibirían, porque no dejaban de ser problemas también para la filosofía presente, su respectivo tratamiento científico especializado. De esta manera, se perdió, igual que en la época de la Ilustración, lo otro de la historia, lo diferente, propio de épocas, pensadores e intereses del pasado.

El trabajo filosófico debería partir de los problemas puramente materiales y sólo haciendo esto ha de entenderse que los ensayos llevados simultáneamente en Inglaterra y Francia de transformar la filosofía en ciencia positiva encontró en Alemania, hablando en general, un interés bastante pequeño. Es cierto que entre tanto Comte y Mill eran conocidos aquí también, pero incluso en la *Revista Trimestral* se encuentran sólo pocas referencias al positivismo extranjero. Con excepción de dos artículos de Vaihinger: “Concepto del absoluto (con relación a Spencer)”, “La ley de la evolución de las representaciones de lo real”,⁹⁷ y uno de Riehl: “La lógica inglesa de la época presente”,⁹⁸ sólo Friedrich Paulsen ha discutido detalladamente en esta revista⁹⁹ y en algunas otras reseñas del círculo de ensayos, y antes en la *Revista de Etnopsicología...*,¹⁰⁰ la filosofía extranjera contemporánea, y especialmente la de J. St. Mill:

El estímulo para esto vino de Steinthal. Él me dio a leer *History of the Philosophy of History* de R. Flint para que escribiera en cuantas páginas quisiera una reseña para una revista. En las vacaciones de verano de 1875 [...] escribí una reseña muy detallada. A ella se añadió tan pronto como fue posible el artículo sobre la filosofía de la religión de St. Mill, con motivo de sus tres ensayos póstumos [...] también este artículo apareció en la revista de Steinthal. Finalmente le llegó el turno a *On the Origin of Nations*, de Bagehot. El

artículo sobre Mill fue ocasión de una experiencia de vida. Yo le había pedido a un reseñador alemán que me explicara la razón por la cual había tratado despectivamente a Mill como estúpido empirista inglés, haciéndole ver con vehemencia que semejante nacionalismo nos obliga a callar rojos de vergüenza ante el reproche de teutonismo. Recibí una carta en la cual su autor me declara que acepta como justificada la corrección que le hago y que lamenta su juicio precipitado.¹⁰¹

Ha de decidirse caso por caso la cuestión de si semejante teutonismo o también una especial autocomplacencia neokantiana en la recepción de la filosofía extranjera contemporánea se haya cruzado en el camino. Cohen y Liebmann, por ejemplo, no entienden absolutamente, porque incluso el apriorismo de Kant habría logrado refutar a Hume, por qué hay tanta rebelión a causa de Taine o Spencer:

Pero, por lo que se refiere a la legitimación—dice Cohen de la psicología de Spencer—del mundo exterior de las cosas, para él, que ciertamente menciona el nombre de Kant, sigue siendo un enigma el dualismo materialista-espiritualista [...] Este quedarse rezagado en una etapa alcanzada hace cien años, rezago que tiene en común con Alexander Bain, queda documentado en la ingenuidad de aceptar “el colapso nervioso” como la “última unidad de la conciencia”.¹⁰²

A la opinión de Cohen de que “se sobrevalúa sistemática-filosóficamente al psicólogo Spencer”¹⁰³ corresponde la pedantería crítica de Liebmann cuando, al hacer la reseña de *El entendimiento* (1880),¹⁰⁴ de Taine, dice que éste no ha tomado suficientemente en consideración la psicología alemana, y le falta, por el contrario, una mínima comprensión del giro copernicano: del a priori. El resentimiento contra el “empirismo y positivismo raso, insípido y descerebrado”¹⁰⁵ golpeó la misma marca en la que también había caído el golpe del materialismo y naturalismo: ésta echó mano de la sospecha política, de manera que Paulsen denunció:

que en no pocas cabezas permanece en pie, todavía hoy, como un axioma al inicio de su pensamiento gnoseológico, el hecho de que el sensualismo o empirismo conduce a abandonar todo idealismo y que por esto, prescindiendo completamente de que sea verdadero o no, es altamente pernicioso y no tiene derecho a ningún espacio. Todavía hoy es una opinión ampliamente difundida que la ética tiene derecho a involucrarse en la decisión de la cuestión acerca del hecho de que ocurran acontecimientos sin causas que los inexpliquen.¹⁰⁶

Es característico ante todo de este periodo de la primera evolución neokantiana que los sucesores de los programáticos Harms y Helmholtz aspiraran a establecer un estrecho contacto codo a codo entre filosofía y ciencias particulares, mientras que todo interés en la historia de la teoría o de la recepción se limitó ampliamente a Kant y a sus “predecesores” Locke, Hobbes y Hume. La nueva filosofía científica parecía no tener necesidad de una legitimación propia, histórica también, y cuando, por fin, se reflexionó en ello—como en un artículo de Paulsen publicado en el primer año de la *Revista Trimestral* “Sobre la relación de la filosofía a la ciencia. Una consideración histórica”—,¹⁰⁷ esto sucedió de tal manera que se puso brevemente de relieve una sola tradición, de todas las que conforman la historia completa de la filosofía, cuya meta había sido el conocimiento de lo real y que se confrontaba a otra, compuesta muy heterogéneamente, que había fallado precisamente esta meta. Con “El platonismo y su contrincante”,¹⁰⁸ Laas describe pocos años más tarde esta confrontación: aquí, como en

Lange, Riehl y Paulsen, Aristóteles se encuentra en el principio de la filosofía científica, mientras que Platón ha sido el autor de aquella filosofía forjadora de conceptos que ha disminuido el valor científico de la investigación filosófica durante un tiempo que rebasa la época del idealismo alemán.

Paulsen, quien se contaba absolutamente entre los colaboradores más asiduos y diligentes de la *Revista Trimestral*, publicó en este primer año otros dos artículos, el primero de los cuales, “Sobre las diferencias de principio de las opiniones gnoseológicas”,¹⁰⁹ trató de encontrarle el lado flaco en una deducción puramente lógica al tema que Karl Leonhard Reinhold¹¹⁰ había heredado a Trendelenburg. En él—como más claramente en otro “Sobre el concepto de sustancialidad”—¹¹¹ se puede saber que él, por lo menos temporalmente, estaba más cerca de Mill que de Kant.¹¹²

Por lo demás, el positivismo en teoría del conocimiento hace mucho tiempo que ha adquirido carta de ciudadanía en Alemania: Kant, el teórico del conocimiento, está en una relación tan cercana a él que Comte habría podido ser su discípulo, si éste no hubiera sido antes discípulo de los ingleses: si prescindimos de la cosa en sí, de la que no tenemos derecho a decir que sea cuerpo o alma, uno o mucho, sustancia o fuerza o acontecimiento, sí, que exista o que no exista, pues todas estas cosas son sólo categorías válidas para los fenómenos, si, pues, prescindimos de este otro absolutamente indeterminado, que está hilvanado como sombra a cada esto, y captamos con la mirada el mundo dado de las cosas, que es el único que puede ser considerado por la ciencia: entonces en él no hay sustancias ni accidentes, sino sólo fenómenos concatenados en grupos por nuestro pensamiento en la categoría de la sustancialidad. El mundo empírico de Kant, conocido sólo de él, es exactamente el mundo de Mill; *possibilities of sensation* y fenómenos son diferentes nombres dados a la misma cosa. Hay diferencia sólo en la metodología, no en la metafísica.¹¹³

¿Habría podido Comte ser discípulo de Kant y Kant maestro de Mill?; la “filosofía científica”, en todo caso, hizo su debida interpretación de Kant al servicio de la actualización de una manera exactamente tan despiadada como algunos años antes Cohen había hecho a su medida su interpretación de Kant.

Mientras Cohen había criticado en su oración fúnebre en memoria de Lange la deficiente comprensión que éste tenía de Platón y de su significado para Kant y la ciencia, la *Revista Trimestral* se refiere precisamente a los rasgos positivistas¹¹⁴ de Lange:

Es muy meritorio de parte de Lange—se lee en un artículo de Max Heinze¹¹⁵ sobre el idealismo de Lange—que haya hecho que se pusiera atención en la validez de las ciencias naturales, en la medida en que se trate de la ciencia, y, de esta manera, en cuanto idealista, haya indicado primero el suelo de la experiencia a los filósofos. Sólo quisiera llamar este método el método científico por excelencia y no reclamarlo sólo para el materialismo. En general, el método de la experiencia es el que en cada ámbito tiene que aplicar el investigador riguroso, con el fin de obtener algún resultado para la ciencia.¹¹⁶

El hecho de que la experiencia haya de considerarse sólo como producto de “nuestra organización”, es lo que distingue esta opinión de la opinión materialista,¹¹⁷ y la “filosofía de la experiencia espera llegar con esta posición más allá que el mero materialismo”:

En su [se piensa en Lange, KCK] “organización”, Lange ha recalcado explícitamente el elemento subjetivo en las percepciones y sensaciones, lo que sólo se ha de reconocer. Pero con ello no ha aportado nada que sea esencialmente diferente de las hipótesis generales. Su idealismo positivo no podrá sostenerse a causa de su esterilidad teórica, y, cuando se transfiere al ámbito de la ética, entonces pierde, porque se orienta a otra meta

distinta del conocimiento, el derecho al nombre de filosofía, por más elevado que se pueda apreciar la efectividad de las ideas en el quehacer ético.¹¹⁸

Lange ha limitado demasiado unilateralmente las tareas de la filosofía sólo a la esfera teórica¹¹⁹ y, de esta manera, como ya lo hace el materialismo, ha excluido ilegítimamente la ética de la filosofía.

La “filosofía científica” o también “filosofía de la experiencia” quería—lo que no quedó más que en mera pretensión—dejar abierta la posibilidad de reformular también la ética,¹²⁰ pero los artículos en la *Revista Trimestral* se movieron casi exclusivamente en el ámbito de la filosofía teórica. Así es como Otto Liebmann, cuyas ideas de una filosofía práctica no habrían sido compatibles con las del positivismo, pudo publicar sus trabajos en esta revista,¹²¹ y, junto con Paulsen, Riehl¹²² y Windelband, entregar la mitad de todos los estudios y reseñas de este primer año. Si a esto se añade, además, que una de las primeras publicaciones de Kurd Lasswitz (concepto de infinitud), otras dos de Wundt (cosmología; una réplica a Lasswitz), como finalmente también un artículo de Zeller, llenaron este número, entonces queda claro que la *Revista Trimestral de Filosofía Científica* era en todo caso en sus comienzos el órgano en donde se publicaban los trabajos del movimiento neokantiano. Hasta la fundación de los *Estudios Kantianos* en 1897 no habrá más un año de una revista filosófica en el que hubieran participado como colaboradores tales y tantos neokantianos.

En el primer año de la *Revista Trimestral* habían participado en la misma proporción adeptos al positivismo, al neokantismo y al criticismo. Luego, antes de que entrara en juego una diferenciación de la agrupación de los “filósofos científicos”, quedó clara otra diferenciación que se afirmó en la oposición entre los *Cuadernos Mensuales de Filosofía*, los cuales aparecían en su año 13, y la *Revista Trimestral*. Carl Schaarschmidt, que enseñaba en Bonn como profesor extraordinario y ocupaba ahí el puesto de bibliotecario de la universidad,¹²³ había relevado en los *Cuadernos Mensuales* a Bratuscheck, su anterior editor, y le dio, a lo que siempre había aparecido como revista general de filosofía, un programa nuevo y, con ello, también temáticamente definido.¹²⁴ Los *Cuadernos* ciertamente debían seguir dando “una imagen lo más fiel y completa posible de la filosofía en el presente”, pero, sin embargo, tenían como finalidad “seguir desarrollando la filosofía como ‘una filosofía de la experiencia ciertamente, lo que se entiende, como una ciencia racional no apartada pero que en este proceso permanecía autónoma en sí misma’”.¹²⁵

No es suficiente—reseña Volkelt este punto de vista—con concebir la filosofía como la ciencia general cuya mediación es central entre las disciplinas particulares, que se diferencian según sus objetivos. Ella es “más bien el saber sistemático de las ideas más elevadas y más universales, y, así, de las metas o tareas más elevadas y más universales del ser humano”. El saber teórico tiene su meta suprema en la preparación, a partir de la idea del bien, de un nuevo impulso y un completo cambio profundo [...] De esta manera, pues, tampoco el pensamiento “metafísico” de ninguna manera se ha de desterrar al reino de la ficción y el subjetivismo de la fe.¹²⁶

El programa de los *Cuadernos Mensuales* se presentaba como programa opuesto al

de la *Revista Trimestral*, y el reseñador Volkelt aprovechó la oportunidad para formular tanto la diferencia de los *Cuadernos Mensuales* como también la suya propia¹²⁷ respecto de la “filosofía científica”:

De manera característica, se distinguen de aquel artículo inaugural del nuevo año de los *Cuadernos Mensuales* los dos artículos que inauguran el primer año de la *Revista Trimestral de Filosofía Científica*. En el primer artículo, Avenarius concibe la filosofía exactamente de la manera que Schaarschmidt rechaza por insuficiente. De acuerdo con esto, la filosofía debe consistir esencialmente en que los conceptos de las ciencias particulares se pongan en relación con el concepto más general, definitivo. El método de pensar debe ser en esta situación un método ciertamente diferente del de las ciencias particulares; sólo que no se habla de una actividad creadora, autónoma de la filosofía. Avenarius más bien sostiene con ansiedad que los objetos que constituyen el contenido de la filosofía son dados efectivamente por la experiencia, pero especialmente que ese concepto supremo, más universal, tiene su origen en la experiencia. Paulsen, quien desea que se supriman por completo los límites entre la filosofía y las ciencias, va todavía más allá en el segundo artículo. La filosofía, de acuerdo con esto, se retiraría por completo a las ciencias especiales y se haría notar en ellas sólo como un simple “hábito heurístico”. Se desea urgentemente que los *Cuadernos Mensuales* lleven a cabo su programa con avasalladora precisión respecto de estas tendencias empiristas.¹²⁸

Lógicamente, Volkelt y Cohen serán—con excepción de Jürgen Bona Meyer, quien entre tanto está activo sobre todo como publicista y funcionario de la educación—los únicos del círculo de los neokantianos prominentes que no publican en la *Revista Trimestral*. Incluso la pregunta qué es o qué debe ser la filosofía no era dentro del movimiento neokantiano una cuestión no controvertida; y así se explica que durante estos años 1877-1878, más que en ningún otro momento antes o después, se anunciaran actos académicos¹²⁹ que se ocupaban de esta cuestión. Llevando casi siempre el título de “Introducción a la filosofía”, se celebran el semestre de verano de 1877 simultáneamente tres de estos cursos, impartidos por neokantianos: Riehl da clases por vez primera “Sobre la institución y el significado del estudio de la filosofía”, Volkelt y Erdmann, quienes, como también Vaihinger, asumen con este semestre su actividad docente, anuncian “Introducción a la filosofía” e “Introducción a la filosofía actual” (se repiten en el semestre de verano de 1878). En el semestre de invierno 1877-1878, también Paulsen imparte un curso sobre “Los problemas capitales de la filosofía”; en el semestre de verano de 1878 también lo hace Liebmann y, en el siguiente semestre, también Windelband. Todos estos actos académicos, que por su título parecen ser meras introducciones, trataban, en el sentido de la *Revista Trimestral*, la relación de “idealismo y realismo”, título bajo el cual Liebmann ofreció luego, en el semestre de invierno 1878-1879, también su propio acto académico.¹³⁰ Siempre estuvo en el centro la cuestión: ¿qué es filosofía?, la cual se subdivide en las dos siguientes preguntas: ¿qué es filosofía “científica” y qué es propiamente filosofía “no científica”?

En las publicaciones de los neokantianos, esto se expresa ciertamente sólo de manera dispersa y, la mayoría de las veces, indirecta; pero la controversia fue resuelta a mano armada tanto más amargamente por los editores de las tres revistas filosóficas líderes de esta época. Especialmente Avenarius procede en una serie de artículos (1877-1879)¹³¹ más severamente que en su artículo introductorio con las otras formas de concebir la filosofía, pero sobre todo con la de Hermann Ulrici, editor de la *Revista de Filosofía* y

Crítica Filosófica: “La afirmación del señor Ulrici según la cual la comprensión y división conceptual del material tiene lugar sin ‘arrancar’ de la experiencia y ‘no descansa en la experiencia’, sino representa un ‘ir más allá de la experiencia’”, está en crasa contradicción con la psicología científica, ya que la doctrina steinthaliana de la apercepción de las sensaciones ha mostrado suficientemente¹³² “que las sensaciones se (realizarían) en la forma de una división conceptual, por más que esta división pueda ser originalmente bruta e imperfecta”,¹³³ de tal manera que la afirmación de Ulrici, según la cual la filosofía científica no puede distinguir entre las percepciones y las experiencias, ha de considerarse por esta razón como una mera polémica.¹³⁴ Sólo la teoría de la percepción ha logrado ilustrar el origen y desarrollo de las formas lógicas y los principios gnoseológicos:

En primer lugar, por lo que se refiere a la lógica, la apercepción teórica forma su material en su múltiple desarrollo bajo el influjo de la representación por medio de signos—por tanto, como un objeto empírico—y del control, es decir, la regulación de la percepción teórica por medio de observaciones hechas sobre la validez del funcionamiento de las formas particulares en casos dados. ¡Que el objeto de la lógica aparezca expresado de manera abstracta no debería engañarnos acerca del fundamento de la experiencia! Este engaño es por cierto fácil de comprender; pero mucho menos fácil de comprender es, por el contrario, el engaño acerca del fundamento empírico de la teoría del conocimiento, en la medida en que ésta es más que subrepción o, en el mejor de los casos, una cierta plausibilidad de contenidos problemáticos inconcebibles de otra manera. ¿Qué ha hecho valer, pues, la genuina teoría del conocimiento, si no sólo observaciones fisiológicas, psicológicas, etnopsicológicas, de la ciencia del lenguaje o de la filosofía del lenguaje y de la etnología sobre el origen y, por tanto, los límites del “conocimiento”?¹³⁵—le objeta al “metafísico” Ulrici, quien está todavía mucho más lejos de lo que en el periodo anterior a Marzo de 1848 había estado Beneke respecto de los teóricos contemporáneos del pensamiento puro y del teísmo especu lativo—. ¹³⁶

Sólo que ahora el reparto de los papeles relativos a los puestos académicos era diferente que antes, y Avenarius podía desarrollar libremente sus ideas: la génesis de las formas y los conceptos representa el problema capital de la lógica; los principios del conocimiento han de reducirse a aquello que ha sido llevado a cabo en las funciones de la apercepción en los estadios históricamente anteriores y que en los estadios posteriores no ha dejado de condensarse y finalmente volverse autónomo en las formas. Una “teoría evolutiva de los problemas filosóficos”¹³⁷ ha de sustituir los conceptos tradicionales, “acientíficos”, de filosofía, y puede enlazarse a los trabajos “de la historia de la evolución”, “como aquellos, por ejemplo, que yo mismo he emprendido en 1869 respecto del panteísmo de Spinoza, Paulsen en 1875 respecto de la teoría kantiana del conocimiento, Windelband respecto de la doctrina kantiana de la cosa en sí”.¹³⁸ Estos ensayos son un importante trabajo preliminar para semejante teoría de la evolución, pero no son esta teoría: “el trabajo preliminar aporta datos acerca de cada evolución en su especificidad; la teoría de la evolución aporta lo general de los procesos evolutivos”.¹³⁹

La teoría del conocimiento y la lógica han de ser ampliadas y enriquecidas en una dimensión en parte histórica, en parte psicológica y en parte también crítico-científica, tal es el tenor del postulado de Avenarius,¹⁴⁰ pero también este programa muere de la muerte que *merece* toda programática metodológica que no se lleva a cabo. La mera polémica debe sustituir lo que el artículo queda a deber en precisión histórica:

La metafísica representa en su resultado una masa de representaciones *m* que otra masa de representaciones *m*, cuyo contenido está comparativamente indeterminado, determina en cuanto al contenido por medio de la apercepción. Esta determinación científica será científicamente confiable cuando—prescindiendo de las propiedades que tenga eventualmente que poseer la masa de representaciones *m*—el contenido de la masa de representaciones *m* sea científicamente confiable: pero sobre esto no decide el hecho de que el metafísico se sienta científicamente determinado a la hora de realizar su apercepción o de que se sienta de otra manera, sino la teoría de la evolución, es decir, la teoría de la problematización. Pero los resultados ahí obtenidos nunca jamás pueden desterrar en absoluto la metafísica del “reino de la filosofía”, sino sólo del de la filosofía científica; a saber, cuando quede demostrado que un contenido esencial de la masa metafísica de representaciones *m* ha tenido su origen en ilusiones normales o anormales de la conciencia, en experiencias ilusorias, etcétera.¹⁴¹

Lo que tendría que haberse comprobado: que la metafísica descansa sobre apariencias y falsas experiencias, no pasa de ser una afirmación dogmática de Avenarius—respectivamente Ulrici se queda en la afirmación de que esta así llamada “filosofía científica” es “en verdad el viejo empirismo dogmático [...] sólo que modernizado, basado en el dogma de la sola validez e intocable autoridad de la investigación científica y sus resultados”—.¹⁴² Que esta nueva teoría de la evolución quería construir “preponderantemente sobre [...] la moderna doctrina de la apercepción y la filosofía del lenguaje”¹⁴³ y saberse interpretada como continuación de las “modernas conquistas de Steinthal, Geiger, Wundt y otros”,¹⁴⁴ no cambiaba, sin embargo, nada en el hecho de que los colaboradores de la *Revista Trimestral* fueran en su mayoría en direcciones completamente diferentes y, de esta manera, que toda la controversia, que fue interrumpida en 1879 cuando se encontraba en la etapa de mera polémica y confrontación, vistas las cosas retrospectivamente, parece haber sido apenas algo más que un mero pleito de palabras.

Es decir, si alguna vez se plantea la cuestión, evidente según el proyecto de programa de Avenarius, de saber si los líderes neokantianos de los años 1870: Cohen, Erdmann, Lange, Liebmann, Meyer, Paulsen, Riehl, Vaihinger, Volkelt y Windelband, efectivamente se habrían dedicado por lo menos parcialmente a las cuestiones de la teoría de la evolución, la psicología, es decir, la etnopsicología, la ciencia del lenguaje y la etnología, entonces, en virtud de los actos académicos anunciados por ellos durante el periodo que va de 1870 al semestre de invierno de 1884-1885,¹⁴⁵ se puede notar una tendencia completamente diferente: de los 472 actos académicos clasificables del total de actos académicos anunciados por ellos (= 87%), casi la mitad corresponde a cuestiones relativas a la historia de la filosofía y de ninguna manera a cuestiones sistemáticas. También el hecho de que casi dos tercios de los actos académicos relativos a la historia se ocuparan de la época que va de Bacon a Kant permite saber que los intereses de Avenarius, Windelband, Paulsen, Riehl y Vaihinger en una teoría de la historia de la evolución de los problemas filosóficos fueron más que meros episodios: dieron cursos, como ya lo había hecho Trendelenburg, sobre los clásicos de la filosofía con el fin de actualizar el pensamiento de los antiguos, pero también el de ellos mismos.

En esta situación, el neokantismo no estaba orientado históricamente en la misma medida en cada uno de los momentos de este periodo de tiempo que va de 1870 a 1884,

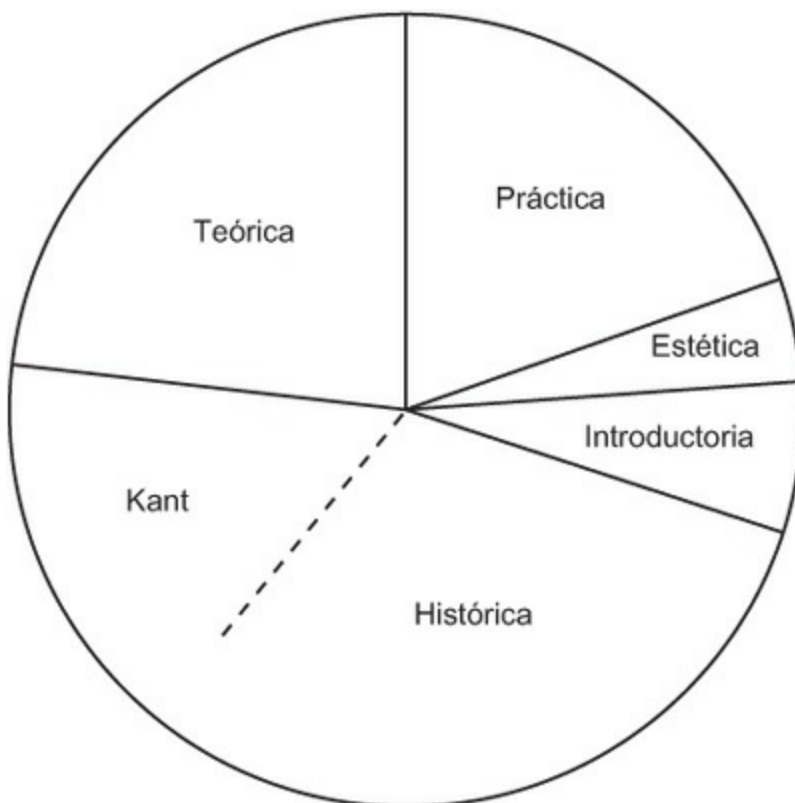
ni puede pasar inadvertido que la fina periodización, acometida al principio, de la evolución del primer neokantismo de acuerdo a fases en las que el centro de gravedad estaba prominentemente en la historia de la filosofía, el sistema positivista y finalmente la ética idealista, también fue abatida en su actividad organizadora de eventos académicos. Los resultados relativos al periodo desde 1875, respecto del de 1870 a 1884, fueron claros reacomodos y redistribuciones en beneficio de la historia de la filosofía (sin Kant) y de los cursos de introducción (véase [figura 15](#)), que se podrían caracterizar como fases de la nueva valoración de la filosofía de la primera modernidad y también como fases de la filosofía científica. A tales reacomodos y redistribuciones se añadió, tal como resulta de los datos estadísticos relativos a los porcentajes que obtuvieron los campos temáticos durante el periodo que parte del semestre de verano de 1879 (en comparación de los cuatro semestres de 1877 a 1878), un giro a la filosofía práctica que condujo a que se duplicara el número de los cursos en este campo temático (véase [figura 16](#)). Por qué y a través de qué se produjo este “giro a la filosofía práctica”, representa, aunque este hecho¹⁴⁶

no haya recibido hasta ahora ninguna consideración científica, uno de los problemas más difíciles de toda la evolución neokantiana completa: a saber, ahora precisamente se separan definitivamente el positivismo y el neokantismo.

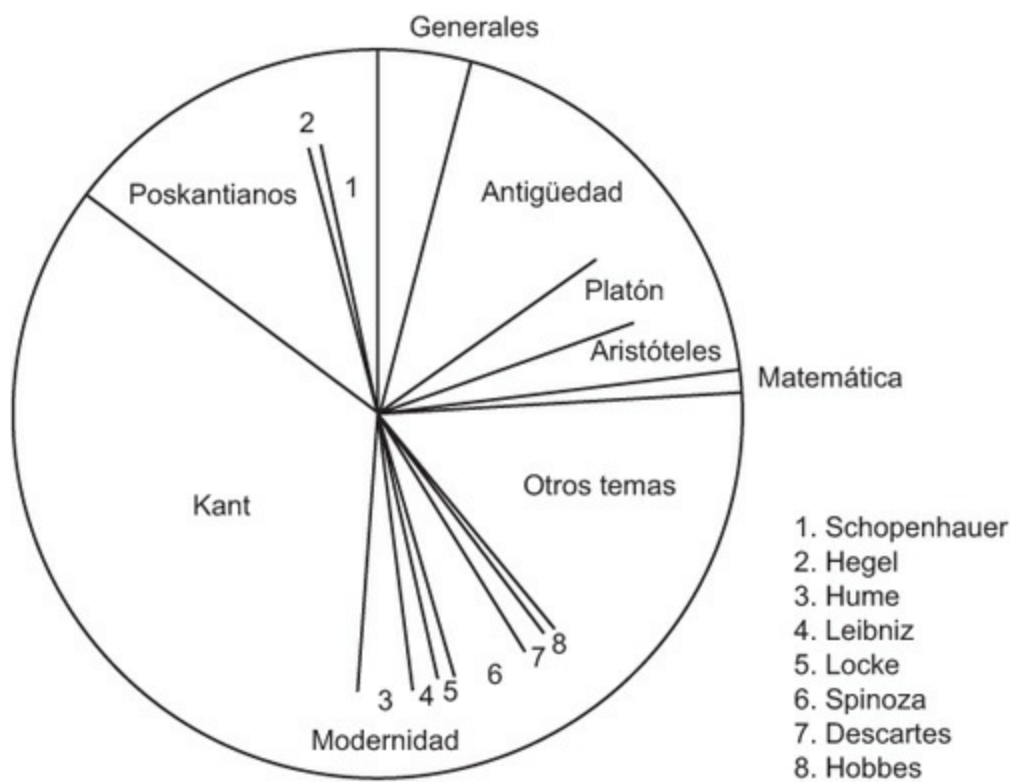
3. EL “GIRO IDEALISTA” EN LA CRISIS DE LOS AÑOS 1878-1879

El neokantismo estándar de los años setenta y ochenta del siglo pasado—constataba mirando retrospectivamente de manera despectiva nada menos que Wilhelm Windelband—era de talante marcadamente empirista y agnóstico. Durante mucho tiempo mantuvo, siguiendo el método de Schopenhauer, una alianza con la fisiología de los sentidos, para lo cual brindaron su mano investigadores científicos significativos como Helmholtz, Rokitanski y otros, cuyo resultado fue que pisaran el plano inclinado del psicologismo. También en Alemania se convirtió la teoría del conocimiento en ideología, en historia de la evolución psicológica de las ideas, y muchas huellas de esta aberración llegan hasta la literatura actual. Por otra parte, ese empirismo kantianizante estableció fácilmente relaciones con el positivismo; y la limitación de la filosofía a doctrina psicológica del conocimiento, proceso en el que la ética y la estética debieron dejarse a merced del empirismo sociológico, se convirtió así en una abdicación de la filosofía, en ocasiones declarada también abiertamente.¹⁴⁷

GRÁFICA 13. *La actividad académica pública de los primeros neokantianos en los años 1870*



GRÁFICA 14. *Los temas de los actos académicos de historia de la filosofía*



Por ejemplo, por *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* [Revista Trimestral de Filosofía Científica], y en cierto sentido incluso por el mismo Windelband, pues durante los primeros años liberales del nuevo Reich éste también pertenecía por entero al círculo de tales neokantianos “estándar” y “aberrados”.

Windelband quiere hacerle creer al lector que la filosofía ha sido abandonada a merced del psicologismo, el positivismo y la doctrina de la evolución, pues también él practica la política de denostar a sus adversarios o a sus precursores filosóficos, la cual gozaba de amplia estima entre los neokantianos. En lugar de *explicaciones* a partir de la historia de la filosofía, se cae en la apología del interés propio; en lugar de aclarar primero por qué se había conformado así el neokantismo de entonces y, en segundo lugar, por qué se había vuelto entre tanto uno diferente, uno encuentra por doquiera sólo *valoraciones* negativas, las cuales no sólo no aportan nada al conocimiento histórico, sino ante todo ocultan el verdadero estado de la cuestión: detrás de las metáforas de talantes, manos que se ofrecen, alianzas, planos inclinados, huellas de aberraciones y aplicaciones, se escuda un concepto de la evolución filosófica que está obligado a todo lo demás, menos a la verdad histórica.

A saber, *verdadero* es algo completamente diferente: cuando en 1876 *Philosophische Monatshefte* [Cuadernos Filosóficos Mensuales] anunciaron públicamente *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* [Revista Trimestral de Filosofía Científica],¹⁴⁸ Cohen y Volkelt debieron de ser absolutamente los únicos a quienes no les gustó el programa positivista de esta nueva revista.

El florecimiento de las ciencias empíricas—se había dicho ahí de manera completamente inequívoca—ha estado ligado históricamente a una reacción contraria a la filosofía especulativa: esta reacción, con todo, se ha dirigido completamente contra su método—sólo parcialmente contra sus problemas—. Más bien ha tenido lugar una selección de los últimos, la cual ha conservado los problemas filosóficos, en la medida en la que éstos se referían a objetos de la experiencia, eventualmente a su concepto, y lo sometido al tratamiento de los métodos de las ciencias empíricas. De hecho, a consecuencia de esta evolución, las ciencias empíricas han comenzado a participar cada vez más en la solución de problemas filosóficos y la filosofía se encuentra hoy a punto de recibir un nuevo impulso en virtud del influjo recibido de parte de las ciencias empíricas y de la garantía de sus métodos.¹⁴⁹

FIGURA 15. *Tendencias de la actividad académica pública del temprano neokantismo desde 1875*

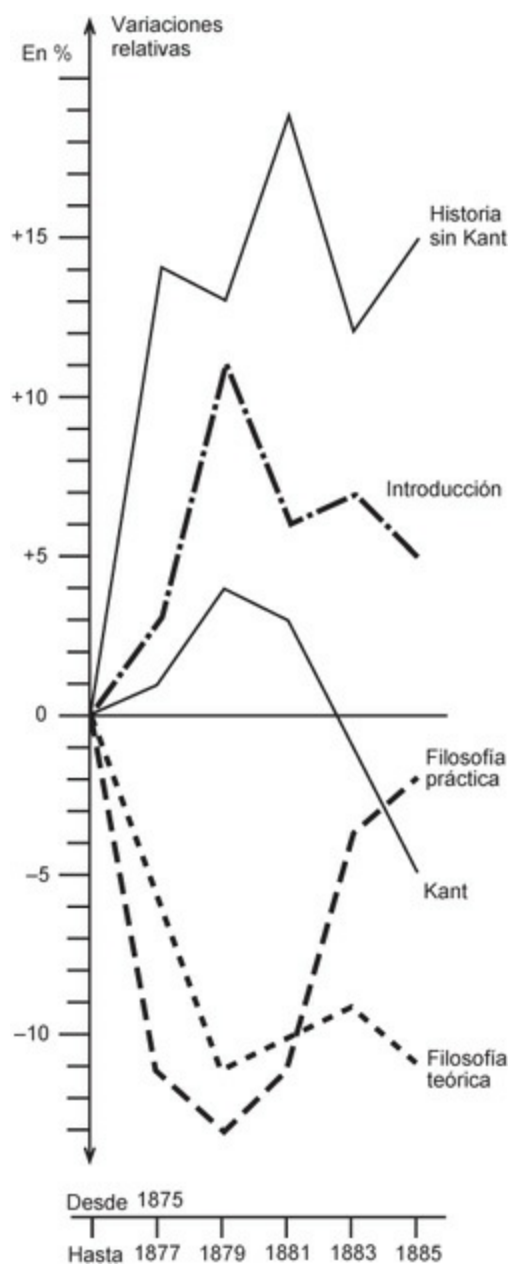
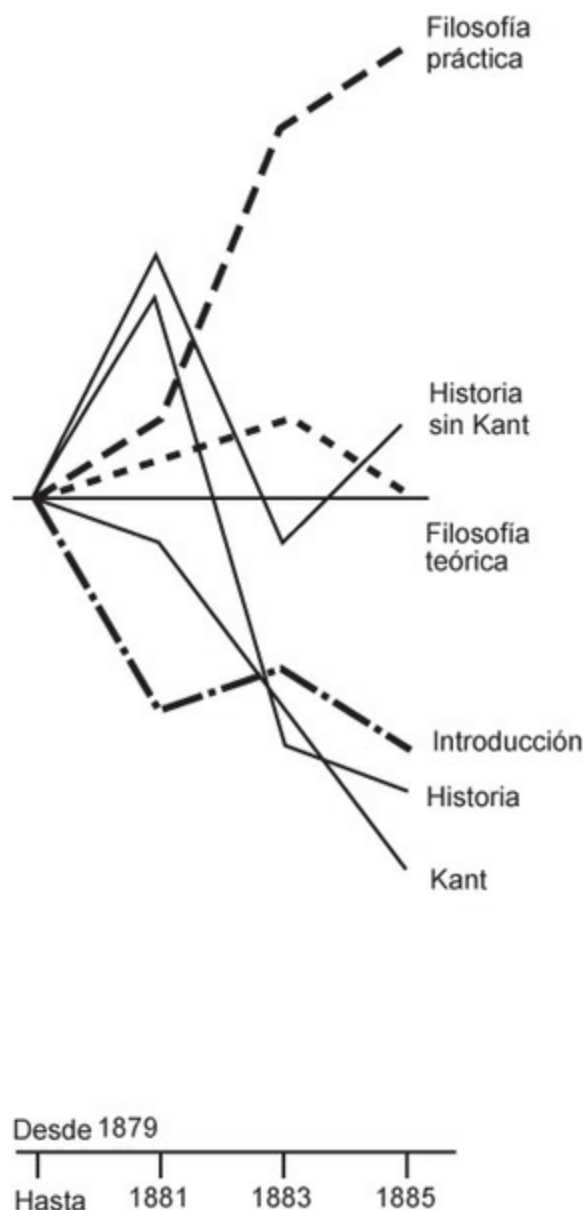


FIGURA 16. *Tendencias de la actividad académica pública del temprano neokantismo desde 1879*



La *Revista Trimestral*, de manera completamente explícita, quería “servir sólo a tal filosofía, que es ciencia en el sentido de ese presupuesto”;¹⁵⁰ casi todos los neokantianos pensaban que podían apoyar este programa; sí, esta declaración de guerra al método y a los problemas de la tradición filosófica, y su sustitución por una “filosofía concebida como ciencia fundada en la experiencia”, no era en el fondo otra cosa que reconocer una síntesis de kantismo y positivismo, una síntesis que debía inaugurar una nueva época de la filosofía. Así pues, en 1876 parecía que también en Alemania iba a llegar a su fin la edad metafísica; y, si no lo hubieran impedido circunstancias *externas*, el positivismo habría podido en ese año abrirse camino definitivamente, pues en todo caso la mayoría de los profesores más jóvenes tendían en esta dirección.¹⁵¹

Pero las cosas debían salir de una manera completamente diferente y no sólo en la

medida en la que afectaran a los neokantianos: incluso después de dos años de colaborar en la *Revista Trimestral*, Liebmann y Windelband—¡ambos discípulos de Fischer!—dejaron completamente de colaborar en esta revista; y, precisamente en 1882, el mismo Wilhelm Windelband, quien todavía en 1878 en su *Geschichte der neueren Philosophie* [*Historia de la filosofía moderna*]¹⁵² había celebrado el empirismo inglés como el principio de la “auténtica evolución científica de la filosofía moderna”,¹⁵³ el mismo Windelband que incluso cuatro años antes había publicado grandes artículos en la *Revista Trimestral*, iba a insultar a los “filósofos científicos” en su conjunto como “sofistas”:

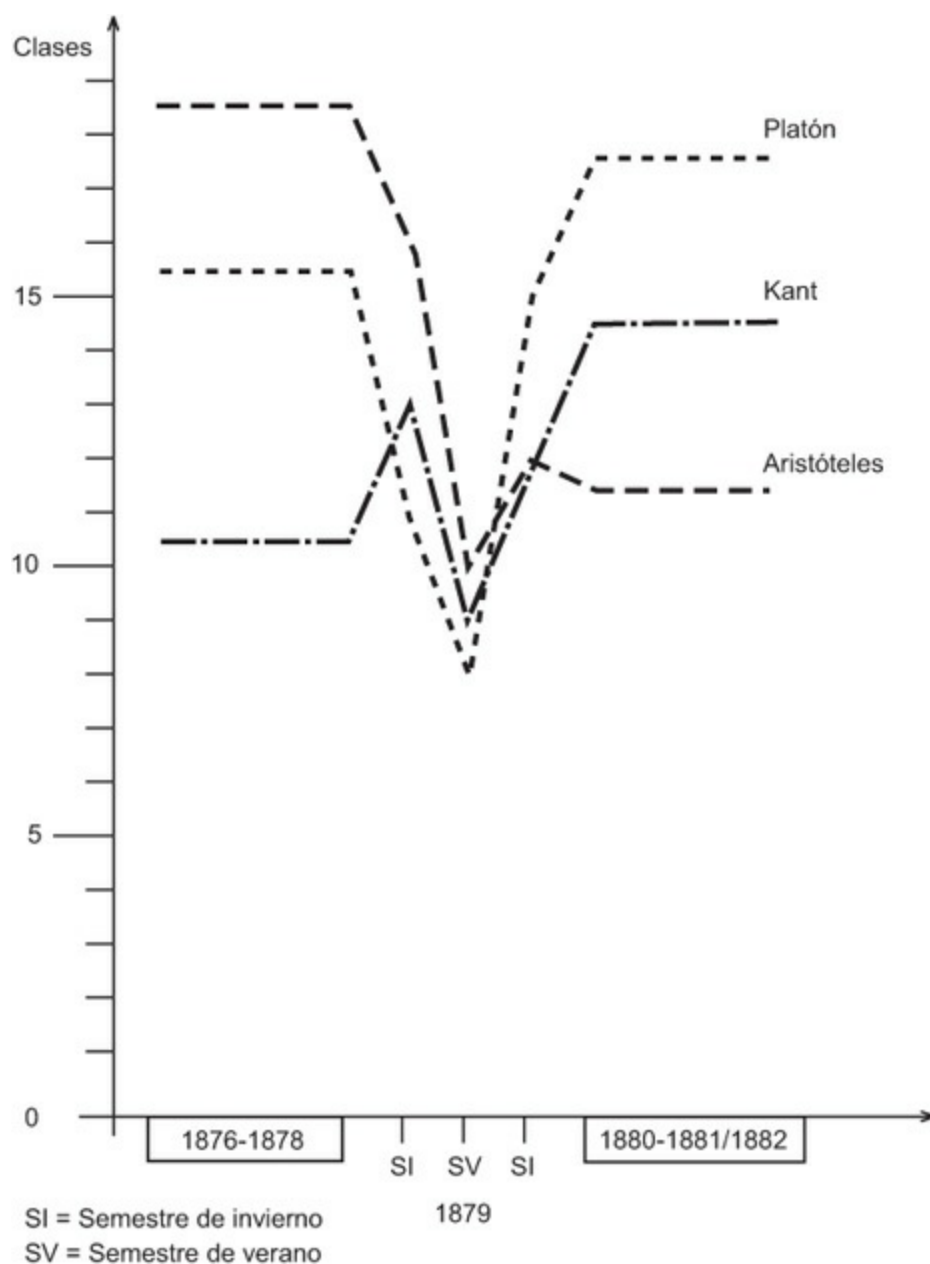
La distinción entre filosofía científica y no científica es una conocida proposición disputada desde la antigüedad. Platón y Aristóteles fueron los primeros en contraponer su filosofía como ciencia [*“episteme”* KCK] a la sofística como opinión plagada de presupuestos no científicos [*“doxa”*, KCK], y con una inversión, que podríamos llamar broma de la historia, acostumbran hoy en día los renovadores positivistas y relativistas de la sofística contraponer su doctrina como la filosofía “científica” a aquella otra doctrina que conserva íntegra la magna conquista de la ciencia griega.¹⁵⁴

Ahora, en 1882, ya no se contaba entre estos sofistas “positivistas y relativistas” el antiguo positivista y relativista; en general, en estos pocos años, algunas cosas habían cambiado, como ya se echaba de ver también en algunos neokantianos: desde 1878, uno se dedicaba con mayor ahínco a la filosofía práctica y, paralelamente a esto, se retiraba de la *Revista Trimestral*. La producción bibliográfica del grupo de los diez neokantianos más prominentes acusa en 1879 un retroceso absoluto de sus publicaciones y, finalmente, todavía se ha de constatar el hecho ante todo desconcertante de que hasta las estadísticas relativas a los cursos que se impartieron en el semestre de verano de 1879 en el *conjunto* de las universidades de lengua alemana muestran un desplome absoluto de los actos académicos relativos a Kant, Platón y, más fuerte todavía, los relativos a Aristóteles: hacía más de diez años que no se habían dado tan pocos cursos sobre Aristóteles como en este semestre; ¡y en cada uno de los semestres de las siguientes décadas, sin excepción, ya no iban a darse cursos sobre Kant con una frecuencia menor a la alcanzada en este semestre! Pero si se comparan con mayor exactitud los datos estadísticos y se disponen de modo que se vacíen en una gráfica los valores relativos de las medias aritméticas de los cuatro semestres que hay entre el semestre de invierno de 1876-1877 y el semestre de verano de 1878, luego los valores absolutos de los siguientes tres semestres, y de nuevo los valores relativos de las medias aritméticas a partir del semestre de verano de 1880 hasta el semestre de invierno de 1881-1882, entonces se plantea la pregunta de si esta evolución paralela de los cursos dados sobre los clásicos más leídos en general pueda tener de alguna manera razones “filosóficas” (véase la [figura 17](#)).¹⁵⁵

Después de este desplome, sigue constante la tendencia de conjunto, que constantemente cobra mayor fuerza, de los cursos dados sobre Kant como también una curva ascendente en los cursos que se dan sobre Platón, mientras que el conjunto de los cursos que se dan sobre Aristóteles sufre una clara caída, lo que a su vez permanece dentro de los márgenes de la tendencia del proceso completo entre 1862 y 1890.¹⁵⁶ todavía hasta este semestre de verano hubo, en promedio, un 8% más de cursos sobre

Aristóteles que sobre Platón, pero a partir de entonces (hasta 1890) se ofrece ¡un 20% más de cursos sobre éste que sobre aquél!¹⁵⁷ Además del “giro a la filosofía práctica”, que se puede observar especialmente en los neokantianos, entra en juego así, como acontecimiento general que ha de relacionarse con el conjunto de las universidades de lengua alemana, un “giro a Platón”.¹⁵⁸ Tampoco este giro es evidentemente un fenómeno que ha de comprenderse aisladamente—como tampoco es lícito comprender *biográficamente* el cambio de orientación en Windelband, ni se puede explicar por la mera *casualidad* el descenso de la actividad literaria de los neokantianos ni tampoco podrá atribuirse este desplome en el interés de la recepción de los tres clásicos más leídos a una circunstancia puramente *filosófica*—. ¿Pero qué había pasado entre tanto? ¿Por qué todos estos sucesos pueden fecharse con tanta precisión en el año 1878-1879?

FIGURA 17. *Recepción de Kant, Platón y Aristóteles en el semestre de invierno 1876-1877 y el semestre de invierno 1881-1882*



“Nada ciertamente ha irritado tan vivamente en este año la mente de todos nosotros —fue la respuesta que a tales preguntas dio Jürgen Bona Meyer el 9 de noviembre de 1878 en la Asociación Educativa de Bonn—como la aterradora aparición de las ideas socialistas difundidas en nuestro pueblo y el riesgo de sus amenazadores efectos. Cada uno de nosotros, por consiguiente, habrá de ocuparse más que antes de este asunto.” Se refería al tema que abordó también esta conferencia: “Fichte, Lassalle y el socialismo”.¹⁵⁹ Pero se refería ante todo a “la aparición de las ideas socialistas y su peligro”, que el filósofo Meyer, junto con Bismarck y la mayoría de la Dieta del imperio, creía poder reconocer a causa de los atentados contra el Káiser. Sólo 39 días después de que entrara

en vigor la ley contra los socialistas justificada por tales atentados,¹⁶⁰ medio año después del primer atentado contra Guillermo I, Meyer afirma la irritación y la indignación de la opinión pública, cuyas causas él cree discernir demasiado pronto—y ciertamente también prematuramente—en los efectos amenazadores de las ideas socialistas. De esta irritación y esta indignación de la opinión pública brotaron también los así llamados cambios en la conducta de los filósofos universitarios alemanes. Ciertamente los años de 1878 a 1879 fueron de un proceso crítico en muy diferentes niveles: en la economía, la sociopolítica, el parlamentarismo, la historia de los partidos y del derecho—pero la inculpación de la socialdemocracia, que debía convertirse, por consiguiente, en la víctima de esta crisis, podía contar con un cierto grado de popularidad—. Aquí se mostró una vez más aquella impotencia para explicar los procesos histórico-sociales que ya había caracterizado a los reaccionarios del periodo posterior a Marzo de 1848: deben haber sido ideas—ideas deben haber conducido a efectos de índole tan perniciosos—, y a partir de estos efectos—revoluciones y atentados—se quería determinar el “valor” de estas ideas. ¿Qué podría entonces ser más oportuno, sino tomar la “causa” por los cuernos—tomar las ideas por los cuernos—y combatirlas?!

Meyer comenzó haciendo un análisis del “Estado razonable” fichteano, supo aducir observaciones más o menos atinadas contra dicho Estado y, con esto, quería, como él dijo, haber refutado asimismo las “utopías socialistas de Lassalle y sus imitadores”,¹⁶¹ lo que, considerado en sí mismo, tendría más bien un valor puramente anecdótico si Meyer, en cuanto ordinario de filosofía, no hubiera expresado al mismo tiempo en su argumentación algo muy típico también:

Las ideas de Fichte—afirma—son jurídicamente falsas y socialmente irrealizables, porque en última instancia van siempre contra la naturaleza humana. Esta afirmación debe ser demostrada [...] Basta con tomar la relación más originaria entre los seres humanos: la correlación de padres e hijo. Con esta correlación originaria no cuadra cabalmente el derecho originario a la libertad permanente y absoluta inviolabilidad del cuerpo, es decir, que en absoluto no se le afecte inmediatamente. Más bien podría decirse que el niño tiene un derecho natural a pedir que sus padres ejerzan semejante influencia en él, porque sin ella no podría vivir, no podría madurar ni corporal ni espiritualmente hasta alcanzar la plena humanización; por tanto, los padres tienen ciertamente el derecho a no reconocer el derecho originario, en contra del derecho originario fichteano, a la libertad y la inviolabilidad absoluta del cuerpo del hijo, sino más bien tienen el derecho a influir en el mismo infatigablemente, promoviéndolo sin cesar, incluso mediante el castigo corporal.¹⁶²

Y esto no sólo estaba pensado absolutamente en sentido pedagógico, sino que el reformador escolar liberal, y educador en 1877-1878 del príncipe Guillermo de Prusia (del posterior Káiser Guillermo II), dedujo de esta necesidad de la educación una obligación universal, que tendrían que cumplir “todos aquellos que ya son más seres humanos que los demás”.¹⁶³ “El ser humano no sólo tiene el apetito y la obligación de perfeccionarse a sí mismo, sino igualmente el apetito más hermoso, porque más desinteresado, a aportar lo suyo para el perfeccionamiento de los demás. La labor cultural y el deber cultural completos de la humanidad descansan sobre este apetito”,¹⁶⁴ se dice poco “críticamente”, pues ahora ya no se trataba de festejar al Fichte de 1862, héroe de la libertad, sino de robustecer el valor de educar al pueblo y de rehabilitar en

contra de Fichte las necesidades, apetitos y obligaciones naturales más diferentes de todas:

Porque los seres humanos, por *naturaleza*, no sólo viven juntos, diferenciados en viejos y jóvenes, sino también son diferentes por *naturaleza* en fuerza y talento, por eso la *naturaleza* justifica que desde el principio pasen su vida en diferentes condiciones de vida y, por tanto, no puedan medirse con la medida de un derecho originario mecánicamente igual para todos. Es cierto que todos los seres humanos reclaman su derecho humano a vivir y poder vivir, pero, de acuerdo con la diferencia de sus *naturalezas*, sólo pueden vivir de diferentes maneras, y la diferencia de condición no es, por decirlo así, una diferencia surgida en la humanidad poco a poco sólo a causa del abuso, sino es el inicio *necesario* y el término *necesario*, porque tiene su fundamento en la inalterable *ley* de la *naturaleza*, cuya belleza y magnificencia se revela precisamente en la pluriforme multiplicidad de su eficacia. A consecuencia de esta *ley fundamental*, el trabajo de los seres humanos es desde los tiempos primordiales un trabajo diferenciado.¹⁶⁵

Apelando a la “naturaleza del ser humano” se logra, correlativamente, refutar también el concepto fichteano de propiedad, lo que en parte anticipa el darwinismo social de los años 1880 y 1890; pero, en parte, también era sólo repetición del credo liberal: que el Estado “nada tiene que ver” con las correlaciones de propiedad: la “peligrosa doctrina del filósofo Fichte, según la cual todo aquel que no tenga propiedad debe tener el derecho natural de apoderarse de la propiedad de cualquiera de los otros, carece, ¡gracias a Dios!, de todo fundamento jurídico. El fundamento moral de todo derecho no cesa de mandar de dar a cada quien lo suyo”.¹⁶⁶ Si en la opinión de Cohen y la escuela de Marburgo, Kant y Fichte se convirtieron en los auténticos “fundadores del socialismo”—si Meyer trató de desacreditar “las ideas socialistas” de toda especie refutando a Fichte—, la argumentación *siempre* se movió en el marco de las resignificaciones y reinterpretaciones de las autoridades de la teoría y la doctrina, sin rozar absolutamente, aunque fuera someramente, los problemas y cambios *efectivamente reales* del mundo social. La efectiva realidad social—desde el trabajo de los niños hasta la miseria en la vivienda, desde la justicia social hasta el militarismo—no está presente en semejantes reflexiones. Sí, no era necesaria ni podía estar presente, porque no se trataba de comprender, sino de polemizar y denunciar políticamente al adversario. Así, pues, lo que se hace patente en el discurso de Meyer en última instancia no es más—pero tampoco menos—que el desamparo e inseguridad general que Hans Rosenberg describe en su estudio *Grosse Depression und Bismarckzeit* [*Gran depresión y la época de Bismarck*]:

Los antiguos sociodemócratas alemanes no eran anarquistas ni terroristas. De ellos estaba completamente lejos la intención de levantar barricadas o incluso atizar tumultos. La tesis injustificada de que representaban una inmediata amenaza revolucionaria del orden establecido no se sostiene si se la examina más de cerca. Es una mentira histórica. Las orgías de la superstición que entonces se celebraron y la angustia histórica que provocaron en las clases poseedoras los éxitos en las elecciones y movilizaciones de los sociodemócratas, una situación de pánico de la que se aprovechó Bismarck para controlar la coyuntura política y que reforzó artificialmente en sus maniobras electorales, se basaban en un fantasma.¹⁶⁷

Pero también los fantasmas pueden ser eficaces, tan poderosos, que, por ejemplo, en todo el mundo de lengua alemana cambiaron de tal manera, justamente en este momento, los intereses que los filósofos universitarios tenían en la recepción, que algunos miembros del círculo de los neokantianos también se vieron inducidos a revisar

su actitud fundamental. Así, en esta situación de “pánico” generalizado, degenera, por decirlo así, el criticismo de Meyer de los años 1850 y se vuelve apología del orden de las relaciones establecidas, la cual no retrocede—con Bismarck—ni siquiera ante el riesgo de preocupar el “sentido común”:

Quien crea—decía Bamberger en la sesión de la Dieta imperial del 16 de septiembre—que es posible construir por medio de la legislación, no por medio de la espontaneidad natural del mundo, una forma diferente de producción, distribución y consumo de los bienes, ése tal se encuentra en el plano inclinado de la transición del socialismo a la socialdemocracia. Y, con igual derecho ciertamente, el príncipe Bismarck, Bennigsen y Löwe-Kalbe pusieron de relieve que este Estado futuro de los sociodemócratas tenía que ser el Estado represivo y opresivo más insoportable. Después del cuadro que Hasselmann ha trazado del Estado del futuro—decía atinadamente Löwe Kalbe—uno tiene que asombrarse de la queja de los sociodemócratas de que vivimos en un Estado policiaco, pues qué otra cosa es ese futuro Estado de los sociodemócratas en el cual el Estado determina lo que cada individuo debe comer y beber y cómo tiene que vestirse, para que la producción pueda planificarse de acuerdo con ello, y donde el salario se determina no de acuerdo con el producto sino con el esfuerzo; donde el debilucho que puede vivir posiblemente del claro de luna o de la leche y el arroz, pero que tuvo que hacer grandes esfuerzos para producir efectivamente un producto, es mejor pagado que alguien que tiene músculos más fuertes y una mayor fuerza mental. Todo el Estado del futuro es un Estado de esclavos en el que sucumbirá la sociedad. Y de una manera igualmente atinada observaba Bennigsen que un Estado tal llegaría a ser una administración policiaca tan perfecta, con la eliminación de toda libertad individual, que incluso los peores tiempos del régimen policiaco de Estado no podrían resistir una comparación con semejante futuro [...] El sencillo sentido común sano tiene, efectivamente, como lo observaba el príncipe Bismarck, que reírse de la necedad de tales ideas de futuro; pero el sano sentido común, por desgracia, en estos tiempos se ha malogrado por completo en muchos seres humanos y hoy en día, la mayoría de las veces, se le busca, por desgracia, en vano.¹⁶⁸

El nivel de discusión filosófica en la controversia con el “socialismo”, es decir, con aquello que se *quería* creer de él, apenas podía ser más barato, y tanto más fuerte era la irritación a causa de los acontecimientos cotidianos. Incluso antes de que se promulgaran las leyes de excepción, Hermann von Helmholtz reaccionó en su discurso sobre *Die Thatsachen in der Wahrnehmung [Los hechos en la percepción]*¹⁶⁹ (3 de agosto de 1878) cabalmente de manera completamente semejante a la de Meyer, sin hacer, sin embargo, explícitamente responsables a las ideas socialistas de los recientes acontecimientos:

Los más viejos de nosotros conocimos todavía a los hombres de aquel periodo que fueron los primeros en enrolarse como voluntarios en el ejército, permanentemente dispuestos a hundirse en la discusión de problemas metafísicos, bien versados en las obras de los grandes poetas de Alemania, ardiendo aún al rojo vivo de ira cuando se hablaba del primer Napoleón, de entusiasmo y fiereza cuando se hablaba de los hechos de la guerra de liberación.¹⁷⁰ ¡Cómo han cambiado las cosas! Esto es lo que llenos de asombro quisiéramos gritar a voz en cuello en una época en que se pavonea por las calles y en la prensa el cínico desprecio de todos los bienes ideales del género humano, y que ha llegado al colmo en dos crímenes atroces que eligieron la cabeza de nuestro Káiser para conseguir su objetivo, evidentemente sólo porque en él se reunía todo lo que la humanidad ha considerado hasta ahora como digno de veneración y de gratitud.¹⁷¹

El entusiasmo nacional de 1871 “en todos los estratos sociales” ya ha sido olvidado evidentemente, tanto como muchos “esfuerzos políticos y humanos” parecieron inútiles “para preparar para los estratos más pobres [...] una existencia humanamente más digna y libre de toda inquietud”.¹⁷² “Parece ser propio de la humanidad—concluye sobriamente

Helmholtz esta idea—que siempre haya tanta sombra al lado de tanta luz; y la libertad política permite que los motivos comunes se manifiesten con mayor desmesura y se den valor mutuamente, mientras no se enfrente a ellos una opinión pública que esté armada para librar una resistencia enérgica.”¹⁷³ Aunque no todo esté “perdido irremediablemente”, debe, sin embargo, “cada uno ser cuidadoso en el círculo en el que ha de trabajar y le es conocido, tal como la nobleza obliga a hacerlo con el trabajo para alcanzar las metas eternas de la humanidad”.¹⁷⁴

Helmholtz, quien más tarde debía decir de sí mismo que entonces (1855), cuando dio su famosa conferencia sobre Kant, había “sido un kantiano más creyente” de lo que ahora era (1894),¹⁷⁵ muy pronto se distanció abiertamente del criticismo: ya en ese discurso del verano de 1878 se “acuerda” de los “sermones penitenciales” que Fichte le había dado a la nación alemana en una época de crisis, conjura “metas eternas de la humanidad” nunca y en ninguna parte comentadas más detalladamente, y permanece fiel a sus primeras ideas críticas fundamentales sólo en la medida en la que considera las “opiniones” realistas e idealistas sobre la existencia y la cognoscibilidad de las cosas como meras “hipótesis”, “las cuales, mientras sean reconocidas como tales, tienen su perfecta justificación científica, por más que puedan ser perniciosas cuando se quiera caracterizarlas como dogmas o como supuestas necesidades lógicas”.¹⁷⁶ Pero ahora, de una sola vez, también se habla de las así llamadas “hipótesis metafísicas”, las cuales—al igual que toda la época del idealismo alemán—merecerían una rehabilitación:¹⁷⁷ ellos—los idealistas alemanes—tendrían “algo fascinante que oponer al árido egoísmo calculador”,¹⁷⁸ pues “indudablemente sería una catástrofe, no obstante, que nuestra generación hubiera perdido de vista los ideales eternos de la humanidad por dedicarse a las tareas subordinadas y prácticamente útiles”.¹⁷⁹ Y aunque Helmholtz hiciera, precisamente en esta conferencia, profesión de su gnoseología empírica, al tratar de comprobar contra Kant la invalidez de la “naturaleza trascendental de los axiomas geométricos”,¹⁸⁰ ahora apela al mismo concepto de las “hipótesis”, empleado originalmente en adhesión a Riemann respecto de los fundamentos de la geometría, para promover indicaciones prácticas para la acción:

La ciencia tiene que examinar todas las hipótesis legítimas para obtener una vista panorámica completa de los posibles intentos de explicación. Pero más necesarias todavía son las hipótesis para la acción, porque no siempre se puede esperar a que se llegue a una decisión científica segura, sino que es necesario tomar decisiones, sea de acuerdo con la probabilidad, sea de acuerdo con el sentimiento estético o de acuerdo con el sentimiento moral. En este sentido nada habría de objetarse en contra de las hipótesis metafísicas.¹⁸¹

En la crisis de 1878-1879, Meyer echa mano de los medios de la demagogia, tiene un encuentro con Helmholtz para hacer una revaloración del idealismo alemán y se convierte en el portavoz de un empirismo que, por motivos pragmáticos, requiere, ante todo en el ámbito ético, una formulación de hipótesis que absolutamente podría tomar elementos prestados también de los viejos sistemas idealistas y metafísicos, sí, con tal de que sólo fueran compatibles con los sentimientos estéticos y morales.¹⁸² A diferencia de como lo hiciera en los años 1850, Helmholtz tampoco discute ahora sobre idealismo o

materialismo, dogmatismo o criticismo, sino que se perfila una peculiar solución de compromiso que en el campo de la filosofía teórica interviene más precisamente que nunca a favor de una fundamentación puramente empírica incluso de los axiomas geométricos, mientras que en el campo de la filosofía práctica, hasta incluir las hipótesis metafísicas, es correcta toda solución que pudiera demostrar que es un *medio apropiado para conseguir el fin* de alcanzar aquellas “metas eternas de la humanidad”.

La legitimación de normas de toda clase ascendió a tema e interés principal en sentido filosófico propio algunos años más tarde, en 1882, cuando Wilhelm Windelband, en su conferencia “Was ist Philosophie?” [“¿Qué es filosofía?”], le puso a ésta como tarea el deber de convertirse en “ciencia crítica de los valores universalmente válidos”.¹⁸³ Esta conferencia, que contiene programáticamente la filosofía completa de Windelband y que, por esta razón, también se encuentra desde la primera edición de sus *Präludien* [*Preludios*] (1884) al principio de esta colección, ya no tiene su punto de partida, como algunos años antes, en un intento de “explicar lo dado mediante la exposición de su génesis”,¹⁸⁴ sino que ahora la pregunta es: “¿Hay una ciencia, es decir, un pensamiento, que posea con validez universal y necesaria el valor de la verdad?; ¿hay una moral, es decir, un querer y un actuar, que posea con validez universal y necesaria el valor de la bondad?; ¿hay un arte, es decir un contemplar y un sentir, que posea con validez universal y necesaria el valor de la belleza?”.¹⁸⁵

Son preguntas retóricas las que Windelband hace en este artículo, pero son preguntas que pretenden sacar la consecuencia del dilema en el que se puede ver la filosofía cuando quiere explicar la causa, es decir, el origen de las normas en lógica, ética y estética, porque en todas ellas se ve obligada a recurrir a la psicología: “Las representaciones vienen y van; cómo hagan esto puede explicarlo la psicología: la filosofía investiga qué valor les [...] corresponde”. “La manera y el modo en que nosotros, en cuanto individuos, pueblos, especie humana, llegamos, de acuerdo con las leyes psicológicas, a ordenar ciertas ideas y a creer en su moralidad, nada deciden sobre el valor absoluto de su verdad.”¹⁸⁶ La filosofía “no es explicación sino crítica”, se dice lapidariamente para deslindarse de la posición que habían tomado él mismo, la etnopsicología y la *Revista Trimestral*. Sólo desechando toda psicología e historia es como la filosofía se hace autónoma o ciencia en general, porque de otra manera corre el peligro de degenerar y volverse “una ‘novela’ de conceptos” o “un ragú de desperdicios recolectados en la psicología y en la historia de la cultura”: “La filosofía sólo puede seguir siendo o convertirse en una ciencia autónoma si ajusta cuentas plena y puramente con el principio kantiano”.¹⁸⁷

El “revoloteo llamado filosofía” sólo puede “obtener un asidero firme” en el principio kantiano: sólo si la filosofía se convirtiera en la “ciencia crítica de los valores universalmente válidos”, sólo si encontrara su propio objeto en los “valores universalmente válidos” y su propio método como “crítica” de estos valores, podría reclamar su derecho, como en la época de Kant, a ser una ciencia propia.¹⁸⁸ Pero, luego, es interesante el modo en que esta redefinición del interés y el encargo no se defiende

con argumentos de Kant, sino con la distinción entre juicio y valoración, empleada en esta forma primero por Lotze y Sigwart: “en el juicio se afirma la mutua pertenencia del contenido de dos ideas; en la valoración se declara una proporción de la conciencia que valora a un objeto representado”.¹⁸⁹ La valoración no aporta nada a la “penetración intelectual en la esencia del objeto valorado”; éste más bien tiene que suponerse como algo terminado para que sea absolutamente posible “afirmar de él que es agradable, bueno, bello, etc. Y todos estos predicados que hace la valoración a su vez tienen sólo sentido en la medida en la que el objeto representado es puesto a prueba para averiguar si corresponde o no corresponde a un fin de acuerdo con el cual lo concibe la conciencia que valora. Toda valoración presupone como medida de sí misma un fin determinado y sólo tiene sentido y significado para aquel que reconoce este fin”.¹⁹⁰ Exactamente hasta este grado Windelband parecía querer permanecer fiel a su anterior relativismo; y esta distinción sirvió en primer lugar sólo al fin de una separación de juicios y valoraciones para acreditar a estas últimas como objeto de la filosofía: “La distinción entre juicio y valoración es [...] de suprema importancia, porque en ella descansa la única posibilidad que queda de definir la filosofía como una ciencia especial que por su objeto se distingue con toda precisión de las demás. Es decir, todas las demás ciencias han de establecer juicios teóricos: las valoraciones constituyen el objeto de la filosofía”.¹⁹¹ Las ciencias históricas, descriptivas y explicativas —ya desde 1882 existe la clasificación de ciencias ideográficas y nomotéticas que sólo en 1894 se justificó con mayor exactitud—se basaban en la formación de juicios sobre objetos, y aquí la filosofía no tenía nada que hacer. Las tareas de la descripción y la explicación constituían las ciencias particulares, y la explicación y descripción misma de la génesis de los juicios de valor era obligación exclusiva de la psicología, de la historia de la cultura o de las ciencias sociales.¹⁹²

La filosofía, por el contrario, es ciencia de los valores. Los valores *valen* y, sólo en la medida en la que sean conocidos, la filosofía tiene en ellos el objeto propio que la distingue como ciencia especial. Ciertamente “lo verdadero, lo bueno, lo bello” son, ante todo, también

en cuanto hecho empírico del espíritu humano individual o del espíritu humano colectivo, un producto, necesario por naturaleza, de condiciones y leyes dadas. Y, sin embargo—éste es el hecho fundamental de la filosofía—, en toda esta necesidad natural, que no admite ninguna excepción, de todas las valoraciones y de sus respectivos objetos, estamos firmemente convencidos de que hay ciertas valoraciones, que valen absolutamente, aun cuando efectivamente no obtengan ningún reconocimiento o al menos un reconocimiento general.¹⁹³

Con esto se ha dado el salto a la *irracionalidad*: en la lógica, la ética y la estética hay normas absolutamente válidas—pero imposibles de fundamentar—, cuya validez universal no es una validez fáctica sino una validez “ideal”: “no una validez que de hecho es, sino una cual debiera ser”.¹⁹⁴

Nosotros creemos en una ley superior—prosigue Windelband su apología del *status quo*—, como lo es la ley de la génesis, necesaria por naturaleza, de todas nuestras valoraciones, creemos en un derecho que determina su valor. Yo digo: todos nosotros creemos en ello. ¿Olvido mencionar a aquellos teóricos del relativismo que en todas estas definiciones y convicciones no ven otra cosa que productos naturalmente necesarios de la

sociedad humana? Pero ellos, sin embargo, quieren no sólo poner a discusión su teoría como si fuera una opinión, sino afirmarla y probarla. Y ¿qué quiere decir probar? Significa suponer que sobre aquellas necesidades de cada proceso de representación está una necesidad superior, que cada uno debería reconocer. Probar el relativismo, es aniquilarlo. El relativismo es una teoría en la que todavía nadie ha creído nunca de veras, en la que nadie puede creer en serio.¹⁹⁵

La refutación del “relativismo”, de todas las teorías pragmáticas, empíricas y positivistas, que logró hacer Windelband de modo tan genialmente sencillo, opera con un círculo vicioso en el que se “prueba” lo que había sido puesto como premisa: la fe en que algo debe valer, con validez universal, como verdadero, bueno y bello, en la que a su vez, en efecto, sólo se puede creer. El postulado de que los valores deberían valer universalmente es imputado como pretensión a las “teorías relativistas”, aunque éstas, a su vez, no pregunten en absoluto por algo así como un deber valer universalmente. El “afán de convicción”, observable en todas partes, que el individuo tiene de querer valer para todos, se imputa a esas teorías para fundamentar la nueva ciencia de los valores.¹⁹⁶ Que, por el contrario, las apelaciones a la verdad pudieran querer limitarse a teorías particulares, a intentos de explicar hechos, fenómenos, y solamente al campo de los “juicios”, evidentemente no se le ocurrió a Windelband, ya que para él existe una tríada de apelaciones iguales al deber (y querer) valer en lógica, ética y estética, en la que de ninguna manera “cree” sólo con el fin de afirmar la autonomía de la filosofía, sino por motivos altamente prácticos. Su irracionalismo¹⁹⁷ representa una ideología autoritaria. Esto se muestra de la manera más clara posible en su construcción de una “conciencia normal”, comparada con la cual las convicciones discrepantes pertenecen lógicamente a la “patología del pensamiento humano”.¹⁹⁸

Dondequiera [...] que la conciencia empírica descubra en sí esta necesidad ideal de lo que debe valer universalmente, topa con una conciencia normal, cuya esencia, según nosotros, consiste en que estamos convencidos de que debe ser realmente efectiva, sin poner ninguna atención en si es realmente efectiva en el desarrollo naturalmente necesario de la conciencia empírica. Por más pequeño que pueda ser el grado y el alcance en que esta conciencia normal penetre lo empírico y con ello llegue a la validez, todas las valoraciones lógicas, éticas y estéticas están, sin embargo, construidas sobre la convicción de que hay una tal conciencia normal, a la cual tenemos que elevarnos si es que nuestras valoraciones deben tener derecho a una validez universal necesaria.¹⁹⁹

Por todas estas razones, la filosofía no es otra cosa que “la reflexión sobre esta conciencia normal”; tiene como tarea

identificar en este caos de valores individuales o efectivamente universales aquellos a los cuales sea inherente la necesidad de la conciencia normal. En ningún caso se ha de deducir esta necesidad de no importa qué principio, sólo se puede mostrar; no es producida [alusión a Cohen, KCK], sino sólo se toma conciencia de ella. Lo único que puede hacer la filosofía consiste en dejar que esta conciencia normal brote del movimiento de la conciencia empírica, y en confiar en la evidencia inmediata, con la cual, tan pronto como se cobre clara conciencia de ella, la normalidad de la conciencia haga patente tanto su efectividad como su validez, tal como debe valer.²⁰⁰

Apelar a la “evidencia inmediata” de leyes lógicas, deberes y valoraciones normativamente válidas, le devuelve a la filosofía en primer lugar un objeto y un fundamento que había perdido entre tanto, pero gana, en cuanto instrumento de la crítica

de otras opiniones filosóficas—y extrafilosóficas—, inmediatamente una función ideológica: Windelband, a saber, también sabe cabalmente decir qué es lo que constituye lo “normal” y probablemente lo “sano”: “Con nadie que negara la validez de las leyes lógicas podríamos tratar lógica y científicamente: con nadie que negara cualquier obligación podríamos entendernos moralmente. El reconocimiento de la conciencia normal es el presupuesto de la filosofía”.²⁰¹

Evidentemente podría pensarse que esta teoría de la “evidencia normativa”,²⁰² que afirmaba de sí misma ser “plenamente [...] idéntica a la filosofía kantiana”,²⁰³ pero pensada comparativamente en la edad de la inocencia, representa, en el peor de los casos, un desierto teórico—o incluso sólo, como lo afirman todos los historiadores de la filosofía, un ulterior desarrollo teórico de la filosofía práctica de Kant—,²⁰⁴ si el “criticismo normativo”, es decir, “axiológico”,²⁰⁵ de Windelband no hubiera sido un producto del estado de pánico de los años 1878-1879, y la “conciencia normal” no hubiera sido concebida como concepto de batalla contra todos los demócratas republicanos y socialistas sin distinción. A saber, el trabajo que ha hecho hasta ahora la historia de la filosofía ha descuidado, en lo que se refiere a Windelband, no sólo aquel artículo etnopsicológico mencionado anteriormente y tomado de la revista de Steinthal, sino también una serie completa de otros artículos²⁰⁶ que desde todo punto de vista son adecuados para determinar con mayor claridad la ruptura que hay en su desarrollo y en su pensamiento e, incluso, hacen posible fechar con toda precisión su cambio de Saulus a Paulus.²⁰⁷ así, por ejemplo, en 1878 publicó en la revista *Im Neuen Reich* [*En el Nuevo Reich*] un artículo “Ueber experimentelle Ästhetik” [“Sobre estética experimental”],²⁰⁸ en el que hasta dijo que el “así llamado buen gusto no es algo que exista objetivamente de una vez por todas, sino más bien un producto de la evolución humana y de la receptividad que ha aumentado cada vez más en el curso de la historia, aunque no constantemente”.²⁰⁹ A él, que todavía pensaba completamente orientado por la etnopsicología, éste le parece “que es el punto en el que debe concentrar esencialmente su trabajo la estética moderna”²¹⁰—este artículo fue publicado en 1878, a principios de mayo, pero probablemente fue redactado no después de febrero o marzo de ese año, antes de que abandonara el relativismo—. Luego, en otro artículo, el último que apareció en la *Revista Trimestral*—el de su clase inaugural, con la que tomó posesión de su cátedra en la Universidad de Friburgo, *Über den Einfluss des Willens auf das Denken* [*Sobre el influjo de la voluntad en el pensamiento*]—,²¹¹ trata de aclarar en diferentes niveles el influjo del interés en el conocimiento y obtiene el interesante resultado de que es cierto que en “ninguna otra parte” algo puede ser considerado tan “cierto” como en el campo de las “aspiraciones y esperanzas morales”, lo que ciertamente “en una esperanza viva podría valer como lo más valioso”.²¹² Una crítica a la posición que él mismo adoptaría posteriormente, tomada de un pasaje que fue omitido más tarde en los *Präludien* [*Preludios*], en cuyo texto, según las propias declaraciones de Windelband, no quiso llevar a cabo ningún cambio,²¹³ ciertamente porque ésta había encajado en la *Revista Trimestral Sofista*, pero no podía ser integrada a la ciencia de los valores, la cual

debía reclamar luego la “certeza inmediata” y la “evidencia” como la última instancia legitimadora. Este artículo o el otro sobre estética experimental fue en todo caso la última publicación de Windelband que aún no había sido condicionada directamente por los acontecimientos del día.

Luego, pocas semanas después de su—definitivamente última—colaboración en el semanario liberal *Im Neuen Reich* [*En el Nuevo Reich*], un autor anónimo retrata de manera muy impresionante en este semanario la agitación del verano de 1878:

En el breve lapso de ocho días—escribe el 10 de junio el autor anónimo—²¹⁴ ha tenido lugar un cambio inaudito de toda nuestra situación interna, y cada nuevo día trae nuevos acontecimientos que muestran que vamos al encuentro de una época de luchas políticas muy serias y vehementes. La impresión que da este desarrollo es tanto más poderosa cuanto más violento fue el repentino modo en que cobró vida. De una situación de relativa paz en nuestra vida política interna fuimos arrojados de repente en medio del combate más angustioso. Pues el segundo atentado infame contra nuestro muy venerado Káiser no es otra cosa que una declaración de guerra hecha por un partido revolucionario inconsciente y criminal, lo cual tiene que llamar a las armas sin pérdida de tiempo a todos los partidos leales al Estado.²¹⁵

Este reportaje tenía como título precisamente la intimación *Die Notwendigkeit der Einigung gegenüber dem Socialismus* [*La necesidad de la unión frente al socialismo*], y esta unión, que aún no había logrado conducir a la deseada mayoría de votos en la Dieta imperial después del primer atentado del 11 de mayo, pudo lograrse efectivamente después de las nuevas elecciones.²¹⁶ De qué modo y por cuál vía “se armó la opinión pública” (Helmholtz, 3 de agosto),²¹⁷ lo puede uno deducir muy bien del mismo artículo publicado en el semanario liberal:

Cada uno siente que está en peligro el valor supremo y que obligación suya es asumir personalmente su responsabilidad de protegerlo. En los primeros dos días después del atentado, de múltiples maneras predominaba todavía en el pueblo el ánimo revolucionario, por la ciudad circulaban los rumores más descabellados, en las calles iban y venían en todas direcciones las multitudes intranquilas, llenas de angustia y ansiedad. Entonces llegó la concentración y la fuerza para defenderse, e iba creciendo con cada día que pasaba, y ciertamente saldrá victoriosa del combate contra el partido de la revolución [...] En el socialismo estamos frente al terrorismo, ante la desnuda violencia bruta que ha conjurado para nuestra ruina. En general, hasta ahora esta opinión no ha sido compartida por el público lector, a pesar de que el gobierno la ha expresado ante el Parlamento en cada ocasión que se ha presentado.²¹⁸

Bismarck consiguió la mayoría que necesitaba para promulgar la ley por medio de una campaña de miedo, creando una situación ficticia en la que “el país estaba amenazado y en peligro”, pues: “Nunca como hoy ha sido tan fácil dar la consigna para las elecciones, nunca ha sido la situación más favorable para reunir de una vez por todas a todos los partidos alrededor de una misma bandera. Y esta oportunidad tiene que aprovecharse si se quiere evitar una desgracia mayor”.²¹⁹

Se logró formar a la sociedad en orden de batalla, también se obtuvo a mano armada una victoria contra el “fantasma”. Es cierto que no estaban todos unánimes en que el socialismo era el fantasma que se debía cazar, pues muchos pensaban con Treitschke: “Los judíos son nuestra desgracia”,²²⁰ pero había llegado a su fin el liberalismo del aún joven Reich alemán:

Nos encontramos, pues, otra vez en la situación—hizo Herman Cohen “su confesión en la cuestión judía”—²²¹ en la que tenemos que confesar nuestra fe. Nosotros los más jóvenes teníamos ciertamente el derecho a esperar que poco a poco podríamos integrarnos a la vida de la “nación de Kant” [...] que con el tiempo podríamos dejar que en nosotros hablara con toda libertad el amor patrio, y la conciencia y el orgullo de tener derecho a cooperar de igual a igual en las tareas de la nación. Esta confianza se ha roto en nosotros; la antigua angustia y ansiedad ha despertado de nuevo.²²²

En el debate antisemita de Berlín,²²³ que Treitschke había atizado con un artículo, “Unsere Aussichten” [“Nuestras perspectivas”], publicado en *Preussische Jahrbücher* [*Anuarios Prusianos*], el clarín convocó a combatir contra otro enemigo interno, una vez que habían sido excluidos de la sociedad “de los buenos alemanes” primero los católicos, luego los sociodemócratas,

pues es indiscutible que el judaísmo [ha] tenido una gran participación en las mentiras y engaños, en la descarada avaricia del agiotaje, una grave complicidad culpable en el vil materialismo de nuestros días, el cual sigue considerando toda clase de trabajo sólo como negocio y amenaza con asfixiar la antigua alegría que siente nuestro pueblo al trabajar; en miles de aldeas alemanas reside el judío que explota a su vecino con la usura [...] Pero el máximo peligro consiste en el inicuo predominio que ejerce el judaísmo en la prensa diaria [...] En muchas ciudades alemanas, fueron sobre todo plumas judías las que han “hecho” la opinión pública durante diez años; fue una desgracia para el partido liberal, y una de las razones de su decadencia, que precisamente su prensa le garantizara al judaísmo un espacio de acción demasiado grande.²²⁴

¿¡Pues qué otra cosa se podía hacer, sino plantear la “cuestión racial” y propagar el “socialismo de los tontos” (Bebel)!?²²⁵ Aunque no fuera más que con el fin de afectar al adversario político, sí, así como también Bismarck se aprovechaba, por cálculo y no por resentimiento, del peligro nacional que provenía del centro católico y de la socialdemocracia para llevar a cabo sus fines políticos.

En esta situación, también Windelband hizo suyos los fines de la política de Bismarck y justamente hacia finales de noviembre de 1878, él también reconoce un “peligro social” que por vez primera toma como tema en su conferencia *Ueber Friedrich Hölderlin und sein Schicksal* [*Sobre Friedrich Hölderlin y su destino*].²²⁶ Escondido detrás de un título engañoso, bien envuelto en reflexiones generales acerca de la crítica cultural, alerta contra las consecuencias de la división del trabajo y la “falta de formación universal”, pero sobre todo contra su “sucedáneo”:

Incapaz de penetrar hasta el fondo y la peculiaridad del contenido de la formación [...] el individuo moderno se vale de un diletantismo superficial que ante todo quita la espuma pero deja el contenido. Este diletantismo es algo cómico cuando se pavonea en las conversaciones de salón; pero es algo trágico cuando se predica en las callejuelas. Reímos cuando oímos a las colegialas emitir su juicio de persona indiscreta sobre las preferencias de Nietzsche y Wagner; pero es terriblemente solemne la figura del tribuno que hace alarde con las migajas no asimiladas de la teoría científica de lo que él mismo no ha comprendido, y lo que él mismo no ha comprendido lo arroja como verdad en medio del pueblo.²²⁷

La filosofía de las universidades, en cuanto refugio del saber universal y los valores tradicionales, excluye de la buena sociedad científica los dos restantes círculos de influencia de la filosofía—la filosofía de los salones y la filosofía de las callejuelas—, pero para tomar posición, no para cultivar a su vez la teoría del conocimiento, la teoría de la ciencia y la filosofía formal, como cabría esperar según la programática neokantiana

del periodo posterior a Marzo de 1848:

En toda Europa, el movimiento político conduce al parlamentarismo: uno puede pensar en él en el aspecto histórico y político, pero, lo haga uno como lo haga, una cosa se tiene que conceder: el parlamentarismo es el Estado del diletantismo. Es la forma de Estado en virtud de la cual cualquier sofista [¡!, KCK] y vociferador, con un mandato de la masa irreflexiva en la bolsa, puesto que Dios da ciertamente con el cargo también la inteligencia, se cree llamado a emitir de oficio su juicio irresponsable sobre todo lo que atañe los intereses de la vida pública, y siente no sólo el derecho sino también el deber de erigirse como juez de la actividad del especialista experimentado, del funcionario esmerado, del hombre de Estado genial.²²⁸

Ésta es la razón por la cual siempre tiene ante sus ojos como una señal de alerta la “enfermedad social” de Hölderlin, pues tampoco el individuo moderno es más un “ser humano unitario”:

el individuo moderno es el individuo resignado. Todos nosotros somos “los fracasados” de las “correrías”. No se habla de renunciar a los deseos personales, lo que en todo tiempo ha sido un deber del ser humano moral, sino de la renuncia consciente a un conocimiento que se apropie por completo de todo el patrimonio cultural. Ya no tenemos filosofía, y jamás la volveremos a tener, que hiciera cooperar a todos los conocimientos de las ciencias para forjar una cosmovisión común.²²⁹

A esta actitud de resignación de noviembre de 1878 sigue—después de una omisión en las publicaciones—en 1880 en otro discurso, esta vez sobre Sócrates,²³⁰ un notable estilo airado;²³¹ pero, por vez primera, se pueden conocer aquí también los elementos de la nueva filosofía y cosmovisión de Windelband, es decir, de la ciencia de los valores. Este discurso representa mucho más que una mera curiosidad en la historia de la ciencia, aunque aquí sea nada menos que el entre tanto restablecido Káiser el que le da su esplendor a Sócrates:

Sólo de aquello que de magnífico y sublime se movía en el alma del anciano acusado no tenían los jueces una mínima idea: sólo sentían que el viejo adversario de la democracia les mostraba su desprecio—quizá más de lo que él quería—. Las pasiones estaban desencadenadas y no se hablaba en absoluto de examinar correctamente el asunto; una gran parte de los votos que lo habían declarado inocente, fácilmente, sin ningún esfuerzo, se pasó a la de los adversarios; y, furiosa con el valor viril de la veracidad, la “jurisprudente” plebe de Atenas, condenó a muerte al más inocente que caminaba en medio de ella.²³²

Como en cierta medida también le pasó al Káiser, pues Windelband contrasta de manera completamente explícita la lucha de dos tipos de cosmovisión, la primera de las cuales está representada por la “sofística”, la otra por las fuerzas de la razón, de la “meditación en lo permanente, lo universal, lo constituyente, lo normal”.²³³

Él [Sócrates, sustitutivamente Bismarck, el César o Windelband, KCK] levanta, sobre el delirio y el vértigo de los individuos que se han declarado señores a sí mismos, la nueva fe en una razón supraindividual. En ésta encuentra él de nuevo lo que se perdió en el tiempo: la autoridad que liga y obliga. La Ilustración sofista ha desintegrado la figura mítica de lo divino; la incredulidad impera y las opiniones de los individuos se desmoronan: entonces es cuando Sócrates [Windelband, KCK] renueva la potestad de la autoridad; pero él la encuentra en la razón que gobierna todo y a la que cada uno se somete con su propio juicio. Este proceso es típico [¿?, KCK]²³⁴ De la autoridad de la conciencia general, pasando por el juicio autónomo de los individuos, hasta apropiarse de la razón—éste es el camino prescrito al espíritu humano—. El progreso que hace pasar de los sofistas a Sócrates representa con grandiosa simplicidad esta ley de la historia [¡!, KCK] en el teatro que es el pueblo culto por excelencia: los griegos. Todo otro pueblo y el conjunto de pueblos de la civilización

europaea han repetido esta evolución a su modo y con un creciente poderío. Y cuando la reflexiva observación del presente tiene hoy [¡!, KCK] otra vez ante sus ojos el caos de los remolinos de opiniones, una disolución de las convicciones más sagradas y la desbordante alegría de una mediana educación mal entendida, entonces, o aún no ha sido pronunciada la palabra socrática de nuestros días o nuestra época no la ha escuchado.²³⁵

Y por esta razón Windelband mismo tenía que decirla primero en este discurso, luego, de manera más detallada, en su acusación de la “sofística”, publicada dos años después. Pero también esta acusación se encuentra—como la idea de la construcción de una “conciencia normal” y una fundamentación en la razón, es decir, en aquella “evidencia normativa”—por vez primera en este discurso “sobre Sócrates”:

para los sofistas [de *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (*Revista Trimestral de Filosofía Científica*), KCK] sólo existe el producto natural que en cada quien aparece como su opinión inevitablemente necesaria: para Sócrates [= Windelband, KCK] existe una norma de acuerdo con la cual se determina el valor de estos productos naturales. Esta necesidad superior, que se actualiza en la aspiración dialógica a la verdad, la llamamos legislación de la razón: en este sentido es válido decir que Sócrates es el descubridor de la razón.²³⁶

Windelband entre tanto está animado por la “fe en la razón”, y esta así llamada razón designa “lo permanente, lo general, lo legislativo, lo normal”. La razón es intrafilosóficamente un instrumento contra todas las orientaciones no idealistas de la filosofía; extracientíficamente es, en principio, antidemocrática, antisocialista, y cada vez más y más autoritaria. El “peligro social”, que parecía percibirse en 1878, convirtió al “relativista” Windelband en un combativo “axiólogo” que representó ofensivamente los intereses del Estado autoritario de Bismarck.

En virtud de los ejemplos de Windelband, Helmholtz y Meyer, se pueden reconocer con suficiente claridad aquel “giro a la filosofía práctica”—al idealismo—y el abandono, asociado a ello, de todo relativismo, empirismo y positivismo, como consecuencia de la crisis. Y hasta el de ordinario tan prudente, y por completo dispuesto críticamente respecto del espíritu de la época, Benno Erdmann, constató en 1879 el “grave hecho” de una “indiferencia ética generalizada”²³⁷ que caracteriza a la filosofía del presente. Y vio, sin embargo, que las razones de esto estaban, por una parte,

en los éxitos técnicos de la investigación de la naturaleza, que han vuelto gigantescas las fuerzas egoístas de la industria y del comercio; luego, por otra, en el atrincheramiento artificial contra la conciencia de la época que equivocadamente le pareció a la Iglesia necesario adoptar para sobrevivir; pero, al mismo tiempo, también en aquel dogmatismo superficial de la incredulidad con que brilló la filosofía materialista que la había transmitido a todas las capas de la población, a las más altas como también a las más bajas.²³⁸

A causa de este triple aprieto de la ética se pudo llegar a

que en más de una universidad alemana no se haya dado en los últimos años una sola clase sobre los problemas de la ética. Lo mismo vale de la producción literaria. Pero lo poco que se produce permite darse cuenta cuánto ha retrocedido ante la explicación psicológica de los motivos efectivos la auténtica tarea de la ética que consiste en definir las máximas que deben regular la conducta del individuo y gobernar la vida de la sociedad. Se discuten casi sólo los puntos de vista psicológicos, los de la teoría darwiniana, los del nuevo material antropológico y los de la teoría de los afectos que están al alcance de la mano.²³⁹

También Erdmann aconseja en esta situación de crisis un recogimiento en la ética, aunque no es un demagogo y a lo sumo también persigue subrepticamente objetivos políticos. Incluso ahí donde define como la “tarea histórica de la época” la creación de una nueva “idea general [...] de mundo” hacia la cual apuntan los “signos de los tiempos, en sí mismos desoladores, los signos del desgarramiento ecléctico del pensamiento, como también los signos de que la sensibilidad ética y religiosa estaba volviéndose grosera”, no hay en él resentimientos ni una promoción de la ética por mera necesidad de autoridad.²⁴⁰ En este punto, la ética quiere recobrar prioritariamente una renovación de la antigua fuerza y efectividad de la filosofía, sin por esta razón ponerse al mismo tiempo al servicio de la política. Porque se creía saber con seguridad que para explicar la disgenesia social serían consideradas como sus causas sólo las ideas y teorías falsas, es decir, aberrantes, lógicamente se comenzó también con la conciencia, a la cual se quería proporcionar nuevos contenidos y valores para cambiar la sociedad.

Pero, sin embargo, el año de 1879, pobre de todos modos en publicaciones neokantianas, no fue un año de programática ética. Ciertamente uno se dedicaba—cada quien para sí—con renovado esfuerzo a los temas de la filosofía práctica, pero en esa hora temprana todavía no se tenía conciencia de que aquí se trataba de una tendencia completamente general. Cuando en 1882 Johannes Volkelt dijo en un artículo sobre *Wiedererweckung der Kantischen Ethik [Reanimación de la ética kantiana]*²⁴¹ que habría “comenzado a despertarse en estos últimos tiempos un cambio en nuestro movimiento kantiano”, fue también un contemporáneo quien declaró por vez primera en modo indicativo que el neokantismo de los años 1880 debía distinguirse muy esencialmente del de la década pasada:

Kant ya no es alabado tan unilateralmente, como se hacía hasta hace poco todavía, como autor de la *Crítica de la razón pura*, sino también fue depositado en el corazón de los contemporáneos como heraldo del imperativo categórico, como constructor de un mundo ideal éticamente fundado. El año pasado fue el año jubilar de la *Crítica de la razón pura*, es decir, del libro fundamental de la teoría del conocimiento de la filosofía kantiana; y, sin embargo, el mismo año nos trajo muchos escritos que, en parte en abierta oposición a la preferencia unilateral de costumbre por la *Crítica de la razón*, se preocupan por hacer que el alto significado de la ética kantiana viva y dé fruto en la conciencia de los contemporáneos.²⁴²

A este fin sirvió también este artículo de Volkelt; y él enunció lo que, sin embargo, efectivamente determinó, ya desde la crisis de 1878-1879, la conducta docente de los principales neokantianos:

No tenemos derecho a seguir considerando unidimensionalmente el “regreso a Kant” como un recurrir al fundamento gnoseológico, conducente a la sobriedad y al escepticismo [¡!, KCK], de su sistema; la tarea de la filosofía actual consiste en hacer verdadera aquella consigna también en un segundo sentido altamente importante: en el sentido de una reanimación de la conciencia del contenido perdurablemente verdadero de las ideas éticas fundamentales de Kant y también en el sentido de una valoración de las mismas para la construcción de una ética y una metafísica que vayan mucho más allá de Kant.²⁴³

Sí, también el programa de una renovación de la metafísica²⁴⁴ tiene como causa primera la inseguridad de los últimos años de 1870; esta renovación también puede irrumpir sólo en donde queden expuestos abiertamente a la luz del día los “peligros más

amenazadores que laten en la evolución presente de nuestro sentimiento y nuestra fe”;²⁴⁵ por lo cual “todo el que conciba enérgica y desprejuiciadamente su experiencia moral [tiene que, KCK] estar inmediatamente seguro de que donde se hable de deber, virtud, respeto, responsabilidad, arrepentimiento, castigo, etc., se abre un mundo nuevo: el mundo del deber ser, de la libre autodeterminación, del valor interior”.²⁴⁶

Después de Fischer, Liebmann y Cohen—después de Meyer, Helmholtz, Windelband y Erdmann—, también Volkelt confiesa abiertamente su convicción de que existe un “mundo de los valores, distinto de todo lo natural”; se dice convencido de una nueva metafísica de los valores, deberes, normas y principios, separada por un foso infranqueable del mundo de la naturaleza, del individuo natural determinado por el instinto y la necesidad, egoísta y egocéntrico y arbitrario, que tiene que ser protegida de este mundo natural. Cuantas teorías e intereses filosóficos pueda haber: materialistas, empiristas, positivistas en el sentido de Comte o en el sentido de Mill, neokantianos, los propios de la fisiología de los sentidos, de la etnopsicología, ecológicos, sociológicos, pragmáticos, y psicologistas, que querían franquear el foso que hay entre el mundo de los ideales y el mundo de la naturaleza o que incluso sólo querían comprenderlos, en principio fueron considerados desde los años 1878-1879 como adversarios por las diferentes orientaciones del neokantismo. Durante los años 1870 se había querido y podido negociar todavía completamente, como lo mostraron especialmente los ejemplos de Windelband, Riehl y Paulsen—pero también de Cohen, Volkelt y Erdmann—, sobre el sentido, los límites y la idea de lo a priori en el ámbito de la filosofía *teórica*. Pero, por lo que concierne a la aprioridad en el ámbito de la filosofía *práctica*, no era posible ninguna negociación, pues se estaba convencido firmemente como una roca que los acontecimientos también de las crisis más recientes tenían como causa primera la disgenesia espiritual y moral. La programática ética y el fuerte apoyo dado a la actividad docente en este campo fueron la respuesta que tenía que dar lógicamente un pensamiento de este tipo a los acontecimientos que habían conducido a una especie de estado de pánico, por lo menos a una fuerte inseguridad de las más amplias capas de la población.

De esta manera, la crisis de 1878-1879 (véase el [cuadro 3](#)) se convirtió también en un corte de época en el desarrollo de la filosofía; y tal crisis fue, por tanto, efectivamente “mucho más que un contragolpe pasajero contra el predominio liberal y la aparición de los estratos sociales industriales”, como lo ha dicho atinadamente Hans Rosenberg. “La crisis era el principio del fin de la ‘era liberal’”,²⁴⁷ y también el final de un cierto liberalismo académico político-cultural de la era Falk, en la cual—y a través de la cual—había crecido el neokantismo primero. Desde entonces, la “nación de Kant” (Treitschke)²⁴⁸ ya no llamó a ningún judío a ocupar puestos de profesor ordinario (hasta 1903),²⁴⁹ Cohen llevó a cabo entonces su “retorno al judaísmo” (Liebeschütz),²⁵⁰ pero por vez primera también definió como la tarea principal de la filosofía práctica “hacer que viva y sea literalmente verdadera” “la verdad nuclear de la fe en Dios, el amor del prójimo, esto quiere decir: la regeneración de los pueblos a partir del ideal ético del socialismo”.²⁵¹ Exceptuando quizá también a Paulsen, quien mientras tanto había recibido

un puesto como profesor de pedagogía y se ocupaba con renovado esfuerzo de la filosofía práctica y de la historia del sistema educativo,²⁵² sólo Riehl ha conservado firmemente un neokantismo más o menos positivista, es decir, realista, pues también el “ficcionalismo” y la “filosofía del como si” de Vaihinger ya no se encontraban en la tendencia de la primitiva construcción de teorías propia de la “filosofía científica”.

CUADRO 3. *Crónica de la crisis*

<i>Fecha</i>	<i>Descripción de los datos</i>
20 de febrero de 1878	Después de la muerte de Pío IX, elección del papa León XIII, dispuesto a contraer compromisos.
11 de mayo	Primer atentado al Káiser.
2 de junio	Segundo atentado (Karl Nobiling).
10 de junio	INR: “La necesidad de la unión para enfrentar el socialismo”.
3 de agosto	Helmholtz acusa “el cínico desprecio de todos los bienes ideales del género humano”; postula “hipótesis para la acción”.
16-17 de septiembre	Debate en el Reichstag sobre “Las aspiraciones de la socialdemocracia son un peligro común”.
21 de octubre	Entrada en vigor de las así llamadas “leyes relativas a los socialistas”.
9 de noviembre	J. B. Meyer: Fichte, Lassalle y el socialismo.
29 de noviembre	Windelband: sobre Friedrich Hölderlin y su destino (polémica antidemocrática).
Semestre de verano de 1879	Windelband da clases por vez primera “Sobre la libertad de la voluntad”.
Julio de 1879	Treitschke abandona el Partido Nacional Liberal.
14 de julio	La dimisión de Falk introduce el fin del conflicto entre la Iglesia y el Estado.
Verano	B. Erdmann se queja de la “indiferencia ética” y de la falta de interés en la ética filosófica.
13 de diciembre	Cohen a Treitschke: “No lo cronológico de la cuestión judía se ha de poner en claro, sino su aguda irrupción”.
27 de diciembre	Cohen a Treitschke: “Hemos de luchar contra el materialismo de todo tipo. Pero nada sería más injusto, y al mismo tiempo más inoportuno, que llamarlo judaísmo”.
1880	Windelband: Sobre Sócrates (elementos de la futura “ciencia de los valores”).
24 de enero de 1880	Cohen: Una confesión en la cuestión judía.

Semestre de verano de 1880	Windelband da clases por vez primera sobre “Ética e historia de la filosofía moral” como también “Sobre el significado del darwinismo”.
	B. Erdmann da clases por vez primera sobre “Los conceptos psicológicos fundamentales de la ética”.
1881	100 años de la <i>Crítica de la razón pura</i> : festividades, artículos conmemorativos; en el semestre de invierno de 1881-1882, 20 actos académicos sobre la filosofía kantiana.
Semestre de verano de 1881	Windelband da por vez primera: “Seminario: El <i>Fedón</i> de Platón”; Paulsen da clases por vez primera sobre “Ética con inclusión de los principios de la doctrina del Estado y la sociedad”.
7 de mayo de 1881	Volkelt anuncia la elaboración de una “Metafísica crítica”.
8 de octubre	Cohen designa “La regeneración de los pueblos a partir del ideal ético del socialismo” como tarea principal de la filosofía práctica.

Así, pues, el neokantismo, en cuanto todo, sufrió en esta época un cambio en profundidad, pero no sólo porque en el transcurso de ella se hubiera diferenciado en diversas escuelas y establecido como movimiento filosófico, sino ante todo porque a causa de la posición que adoptó frente a las distintas filosofías deudoras del espíritu de la época, frente a los movimientos e innovaciones sociales, experimentó una transformación: de ser una filosofía “crítica” y tender, en todo caso durante los años 1850 a 1870, siempre a la oposición, se volvió una filosofía *positiva*, que reclamó como suyos sistemas peculiares, aspiraciones legítimas a la absoluta validez de su propia fundación, de su propia metafísica, un apriorismo inatacable, como también doctrinas sobre valores y deberes. Por tanto, sólo a partir de los primeros años 1880 es válido lo que con términos militares ha sido dicho no casual—ni desatinadamente—por un neokantiano: “Las diferentes columnas del neokantismo atacan juntas pero marchan separadas”,²⁵³ pues efectivamente ahora se había tomado definitivamente la decisión a favor de un idealismo trascendental y en contra de cualquier intento de explicar y cuestionar del modo que fuera los conceptos de forma y valor. El apogeo, que sigue inmediatamente a la época del surgimiento y expansión del neokantismo, y que duró hasta la primera Guerra Mundial, es la historia de las escuelas, del perfeccionamiento de los teoremas y de las especificaciones sin fin de las ideas y programas de la aurora del neokantismo. Su historia es la historia de la escuela de Marburgo de Cohen, Natorp y Cassirer, la historia de la escuela del Sudoeste de Alemania de Windelband, Rickert y Lask como también la historia de las orientaciones metafísicas de Liebmann y Volkelt, a las que también Riehl en cuanto realista sirvió de cierto contrapeso. Escribirla y rastrear las numerosas ramificaciones de la producción teórica neokantiana ya no es nuestra tarea, pues nuestro interés sólo consistía en seguir de cerca el surgimiento y primera expansión del movimiento neokantiano hasta llegar al punto en que la crítica al idealismo alemán de repente se convirtió en un nuevo idealismo.

¹ Vaihinger, *Commentar...* [Comentario...], p. IV. En este escrito están extensamente expuestas las múltiples interpretaciones que trajeron consigo los años 1860 a 1870. Nuestro interés no consiste en hacer una especie de bosquejo de la historia de la recepción de Kant, sino sólo en indicar las posiciones fundamentales más importantes.

² Berlín, 1872 (reimpreso en *SPZ I*, pp. 276-335); en 1878 apareció también “Platons Ideenlehre und die Mathematik” [“La doctrina platónica de las ideas y la matemática”] (*SPZ I*, pp. 336-366), que no se puede abordar más detalladamente en este lugar.

³ *Ibid.*, p. 2.

⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁷ *Ibid.*, pp. 40 y ss.

⁸ Carl Theodor Michaelis, reseña en *ZVPs*, septiembre de 1877, pp. 453-457 y ss., cita de las pp. 456 y ss.

⁹ *Op. cit.*, p. 6

¹⁰ *Ibid.*, p. 3.

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, p. 4.

¹³ *Ibid.*, pp. 4 y ss.

¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹⁶ Leipzig, 1875. A este respecto, véase también la discusión detallada de Windelband sobre este tema: “Ueber die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich” [“Sobre las diferentes fases de la doctrina kantiana de la cosa-en-sí”], *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 224-266, que no se puede abordar detalladamente aquí.

¹⁷ *Aus meinem Leben...* [De mi vida...], p. 187.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 189 y ss.

¹⁹ “Versuch...” [“Ensayo de...”], p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p. 95.

²¹ *Ibid.*, p. 96.

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, p. 97.

²⁴ Para este problema véase C. Th. Michaëlis, reseña de Paulsen, “Versuch ...” [“Ensayo de...”], *ZVPs*, núm. 9, 1877, pp. 137-152; p. 138.

²⁵ “Versuch...” [“Ensayo de...”], p. 2.

²⁶ Leipzig, 1876; véase también la reseña de su propia obra, *VWPh*, núm. 1, 1877, p. 319. El segundo tomo (1a. parte), *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntniss* [Los fundamentos sensibles y lógicos del conocimiento], Leipzig, sin año (= 1879) lo anunció Riehl ya en 1877 e igualmente en una reseña de su propia obra (pp. 460-461).

²⁷ *JLz*, núm. 3, 1876, pp. 723-724; p. 723.

²⁸ *Ibid.*, p. 723.

²⁹ “... von ihren Anfängen bis zur Gegenwart” [“...desde sus comienzos hasta el presente”], 2a. ed. aumentada, 1873.

³⁰ *Ibid.*, p. VI.

³¹ Dühring, quien precisamente en esta época de su habilitación en Berlín (1863) estaba completamente ciego, fue hasta 1877, hasta que le fue retirada la *venia docendi* (véase *Aktenstücke in der Angelegenheit des Privatdocenten Dr. Dühring. Veröffentlicht durch die Philosophische Fakultät der königl. Universität zu Berlin*

[*Actas del asunto del docente privado Dr. Dühring. Publicadas por la Facultad de Filosofía de la Universidad Real en Berlín*], Berlín, 1877), docente privado sin goce de sueldo y creía que su maestro Trendelenburg le había conseguido una plaza de profesor en la universidad (véase el artículo, publicado bajo el seudónimo de Optimus, “Aus der philosophischen Facultät” [“De la Facultad de Filosofía”], en *Die Gegenwart* [El Presente], 1875, t. VII, núm. 10, pp. 154-155), lo que le sirvió de pretexto para injuriar a “la camarilla de profesores” en su conjunto. También un proceso contra un plagiario (consejero ministro de Estado Hermann Wagner), que por cierto fue ganado, una querrela literaria con el catedrático socialista Wagner y, finalmente, los reproches que por su parte hizo a Helmholtz de ser el plagiario Robert Mayer (teorema de la conservación de la energía), condujeron a su despido definitivo (véase también Alexius Meinong, “Zur Charakteristik der ‘Gesinnungs-Philosophie’ der Gegenwart” [“Para la caracterización de la ‘filosofía de la orientación’, en el presente”], *PhM*, núm. 11, 1875, pp. 452-463—una réplica a la reseña “tan detallada como favorable” de Riehl—, p. 452).

³² Reseña de la 2a. ed. aumentada de 1873, en *PhM*, núm. 11, 1875, pp. 165-179. Siegel, *Riehl*, cabalmente algunos paralelismos en cuanto al contenido pero no en cuanto a las concepciones fundamentales (pp. 38 y ss.).

³³ *Ibid.*, p. 177.

³⁴ *Ibid.*, pp. 176 y ss.

³⁵ *Idem.*

³⁶ Véase la reseña de Erdmann, *op. cit.*, p. 724; Riehl, *Kriticismus* [Críticismo], I, pp. 312 y ss.

³⁷ Erdmann, *idem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 723.

³⁹ Véase *LC*, 1887, especialmente p. 322: *Logik und Wissenschaftstheorie* [Lógica y teoría de la ciencia] (semestre de verano 1887), también p. 1323: “Hugo Spitzer, ein Schüler Riehls” [“Hugo Spitzer, un discípulo de Riehl”] (véase Siegel, *op. cit.*, p. 13).

⁴⁰ Reseña de Dühring, pp. 165 y ss.

⁴¹ La tesis doctoral de Mathias Jung (*Der Neukantianische Realismus von Alois Riehl, Diss. Bonn 1973* [El realismo neokantiano de Alois Riehl, tesis doctoral, Bonn, 1973]) considera a Riehl “desde una perspectiva contemporánea” (p. 11) y tiene problemas con el materialismo dialéctico. Por esta razón se aparta de las anteriores tesis sobre Riehl de Karl Erich Haupt, Erich Richter y Lilli Ramlow, que “no irían más allá de comparación de calidad”, para emprender su propia evaluación crítica—esto, en efecto, sin considerar puntos de vista históricos o críticos—. También Siegel, *Riehl...*, pp. 21 y ss., 36, 47, apenas entra en este problema; igualmente el trabajo, completamente inútil según mi parecer, de Erich Jaensch, “Zum Gedächtnis von Alois Riehl” [“En memoria de Alois Riehl”], *KantST*, núm. 30, 1925, pp. I-XXXVI, que se cita en todo caso para que esté completa la bibliografía. Algo acertado pero desafortunadamente no acabado se encuentra en Lehmann, *Geschichte...* [Historia...], pp. 182 y ss.

⁴² *Ibid.*, p. 167.

⁴³ *Ibid.*, p. v.

⁴⁴ Véase Ernst Hoffmann, *Kuno Fischer. Rede bei der akademischen Feier seines hundertsten Geburtstages, den 23. Juli 1924* [Kuno Fischer. Discurso pronunciado en la celebración académica del centenario de su nacimiento el 23 de julio de 1924], Heidelberg, 1924, pp. 16 y ss., en el que se encuentran referencias de este modo de ver.

⁴⁵ Preparado sobre la base de la tabla 3 (véase Apéndice).

⁴⁶ Véase Else Wentscher, “Benno Erdmann als Historiker der Philosophie” [“Benno Erdmann como historiador de la filosofía”], *KantST*, núm. 26, 1921, pp. 139-150.

⁴⁷ Leipzig, 1876 (reimpreso: Hildesheim, 1973); en este trabajo no podemos entrar detalladamente en el temprano escrito de Erdmann *Die Axiome der Geometrie. Eine Untersuchung der Riemann-Helmholtz'schen Raumtheorie* [Los axiomas de la geometría. Una investigación de la teoría riemann-helmholtziana del espacio], Leipzig, 1877 (véase la “reseña que hace de su propia obra” en *VWPh*, núm. 1, 1877, p. 615).

⁴⁸ *JLz*, núm. 3, 1876, p. 408. También Riehl dedicó a este escrito una reseña tan detallada como positiva (*VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 307-311).

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, pp. IV y ss.

⁵¹ *Ibid.*, p. 3.

⁵² *Idem.*

⁵³ Véanse además de los escritos mencionados, también las reseñas que hace de sus propias obras en *VWPh*, *Kants Prolegomena...* [*Los prolegómenos de Kant...*], editado y provisto de una explicación histórica por..., Leipzig, 1878 (*op. cit.*, número 2, 1878, pp. 253-254), reseña de Völkelt, en *JLz*, núm. 6, 1879, pp. 58-60; Hans Vaihinger, “Die Erdmann-Arnoldtsche Controverse über Kant’s Prolegomena” [“La controversia Erdmann-Arnoldt”], *PhM*, núm. 16, 1880, pp. 44-71; además: *I. Kant’s Kritik der Urteilstkraft* [*La Crítica del juicio de I. Kant*], Leipzig, sin año (*op. cit.*, núm. 4, 1880, pp. 265-266); del mismo autor, *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants Nachlass hg....* [*Apéndices a la Crítica de la razón pura de Kant. Editados a partir del legado póstumo...*], Kiel, 1881 (*op. cit.*, núm. 5, 1881, p. 505). Aportación posterior en Else Wentscher, *op. cit.*

⁵⁴ *Kant’s Kritikismus in der ersten und in der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft* [*El criticismo de Kant en la primera y la segunda edición de la Crítica de la razón pura*], Leipzig, 1878 (reimpresión, Hildesheim, 1973); al respecto véase la reseña de su propia obra en *VWPh*, núm. 3, 1879, p. 122.

⁵⁵ *Ibid.*, p. VI.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 245-247.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 245.

⁵⁸ Al respecto, véase la reseña de Paulsen del comentario de Erdmann a los *Prolegómenos* en *VWPh*, núm. 2, 1878, pp. 484-497, en donde Paulsen refiere en detalle la diferencia respecto de la posición de Erdmann; véase también su reseña del escrito *Kant’s Kritikismus...* [*El criticismo de Kant...*], en *VWPh*, núm. 3, 1879, pp. 79-82, en donde Paulsen prosigue con esta discusión y defiende su interpretación “racionalista” contra la interpretación “criticista” de Erdmann.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 246.

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ Halle, 1876.

⁶² *JLz*, núm. 4, 1877, pp. 39-40; cita de la p. 39.

⁶³ *Ibid.*, p. 247.

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ En esto se puso a prueba también Hans Vaihinger: “Zur Aesthetik” [“Contribución a la estética”] (= reseña de Conrad Hermann...), *PhM*, núm. 12, 1876, pp. 347-377; p. 350, quien distingue entre neokantianos “de derecha”, “de izquierda”, “de centro”, según que prefieran la filosofía teórica o la filosofía práctica de Kant—o ninguna de las dos partes—; más detalladamente después (“Zum Jubiläum von Kant’s Kritik der reinen Vernunft” [“Para celebrar el jubileo de la *Crítica de la razón pura* de Kant”], *INR*, núm. 11, 1881, t.I, pp. 861-874; pp. 872 y ss.), en donde se establece una analogía entre el siglo XVIII y el XIX.

⁶⁶ En su reseña de “Kant’s Prolegomena...” [“Prolegómenos de Kant...”] de Erdmann, en *VWPh*, núm. 2, 1878, p. 497.

⁶⁷ Preparado sobre la base de la tabla 3 (véase Apéndice).

⁶⁸ Dieron clases sobre Comte: Dörgens (semestre de verano 1868, Heidelberg), Brentano (semestre de verano 1869, Würzburg), Pierson (semestre de invierno 1873-1874, Heidelberg), Ueberhorst (semestre de invierno 1876-1877, Gotinga), Masargk (semestre de verano 1881, Viena) y Gumpłowicz (semestre de invierno 1888-1889, Viena). Sobre Mill, primero Lott (semestre de verano 1866, Viena), luego, de nuevo, K. Th. Göring (semestre de verano 1877, semestre de invierno 1877-1878, semestre de verano 1878, Leipzig), Laas (semestre de verano 1877, semestre de invierno 1878-1879, semestre de verano 1882, semestre de invierno 1884-1885, Estrasburgo), Spitta (semestre de invierno 1878-1879, Tübinga), A. v. Meinong (semestre de invierno 1880-1881, semestre de verano 1881, semestre de invierno 1884-1885, semestre de verano 1885, Viena), Masargk (semestre de verano 1882, Viena), G. v. Gizycki (semestre de invierno 1882-1883, semestre de invierno 1885-1886, semestre de verano 1887, Berlín), Kinkel (semestre de verano 1888, Zurich), Schmidtkunz (semestre de verano 1890,

Munich); sobre Spencer: Laas (semestre de verano 1877, Estrasburgo), Felmeri (semestre de invierno 1877-1878, Klausenburg), Elze (semestre de verano 1884, Halle) y Uphues (semestre de verano 1887, Halle).

⁶⁹ Los actos académicos del semestre de verano 1862 se anuncian de manera muy incompleta en lc y por eso aquí no se han tomado en consideración.

⁷⁰ Véase la tabla 1 del Apéndice.

⁷¹ Preparado sobre la base de la tabla 1 del Apéndice.

⁷² Se piensa en Cohen (14 veces), B. Erdmann (17), Fischer (8), Lange (3), Liebmann (13), Meyer (8), Paulsen (6), Riehl (15), Vaihinger (15), Volkelt (10), Windelband (11).

⁷³ Véase por medio del índice *UeH*, *UeOe*.

⁷⁴ Un panorama de la filosofía alemana en este sentido lo expuso ya en 1882 J. B. Meyer: "Philosophie" ["Filosofía"], en *Vierteljahresberichte über die gesammten Wissenschaften und Künste, über Handel, Landwirtschaft, Industrie und Erfindungen...* [Informes trimestrales sobre el conjunto de las ciencias y las artes, sobre comercio, industria, agricultura e inventos...], edición de Richard Fleischer, núm. 1, 1882, pp. 175-197; núm. 2, 1882, pp. 270-279; núm. 3, 1882, pp. 232-242.

⁷⁵ *Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie* [Un estudio crítico de los fundamentos de la filosofía teórica], Berlín, 1876.

⁷⁶ "Schärfere Kantkritik" ["Crítica más mordaz a Kant"] (= reseña), *ZPPK*, núm. 70, 1877, pp. 253-263. De manera similar procede, en efecto, también Liebmann en su reseña de Carl Göring (*ZPPK*, núm. 65, 1874, pp. 81-103), en la que hace demasiadas concesiones al positivismo del autor (pp. 82 y ss., 99 y ss.), pues él sólo quiere saber que está a salvo en general la tesis de que existe algo a priori.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 255.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ "Zur modernen Kantphilologie" ["Contribución a la moderna filología kantiana"] (= reseña...), *PhM*, núm. 12, 1876, pp. 443-463; cita de la p. 463.

⁸² *Kants Analogien...* [Analogías kantianas...], pp. 1 y ss.

⁸³ Reseña de Carl Göring, *Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit...* [Sobre la libertad humana y la responsabilidad...], Leipzig, 1876; Rowland G. Hazard, "Zwei Briefe über Verursachung und Freiheit im Wollen..." ["Dos cartas sobre eficacia y libertad en la voluntad..."], Leipzig, 1875, *JLz*, núm. 4, 1877, pp. 513-514; cita de la p. 513.

⁸⁴ Vaihinger, *Moderne Modifications-Versuche...* [Intentos modernos de modificar...], *op. cit.*, p. 332.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 513.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ Véase cap. III, sección 2.

⁸⁸ "Zur Einführung" ["Para la introducción"], *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 1-14.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 6.

⁹⁰ Véase Hugo v. Mohl, *Rede gehalten bei der Eröffnung der naturwissenschaftlichen Facultät der Universität Tübingen* [Discurso pronunciado en la inauguración de la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad de Tubinga], Tubinga, 1863.

⁹¹ Véanse cap. III, secciones 1 y 2.

⁹² Véanse cap. I, sección 2; cap. II, sección 2 y O. F. Gruppe, *Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland* [Presente y futuro de la filosofía en Alemania], Berlín, 1855, en donde se recapitulan una vez más las razones para apartarse de la así llamada "filosofía sistemática" (pp. 257-262) y se anuncia una paz venidera entre filosofía y ciencia natural (pp. 274 y ss.).

⁹³ "Ueber das Verhältniß der Naturwissenschaften zur Gesammtheit der Wissenschaft. Akademische Festrede,

gehalten zu Heidelberg beim Antritt des Protectorats (22. II.) 1862” [“Sobre la relación de la ciencia natural con el conjunto de la ciencia. Brindis académico pronunciado en Heidelberg con motivo de la toma de posesión del Protectorado (22 de febrero) 1862”], en *Vorträge und Reden [Conferencias y discursos]*, t. I, 4a. ed., Braunschweig, 1896, pp. 157-185; cita de la p. 179.

⁹⁴ Véase gráfica 5 en el Anexo al cap. IV, sección 2.

⁹⁵ “Rede zum Geburtsfest des Grossherzogs Karl Friedrich von Baden und zur akademischen Preisvenhehlung am 23. November 1868” [“Discurso con motivo de la fiesta de cumpleaños del Gran Duque Carlos Federico de Baden y la entrega de los premios académicos el 23 de noviembre de 1868”], en *Vorträge und Abhandlungen [Conferencias y ensayos]*, 2a. colección, Leipzig, 1877, pp. 445-466.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 465 y ss.; véase J. B. Meyer, “Die Gemeinschaft der Facultäten. Rede zum Eintritt in die philosophische Facultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, gehalten am 9. Januar 1869, Bonn” [“La comunidad de las facultades. Discurso de ingreso en la Facultad de la Universidad Federico Guillermo de Renania, pronunciado el 9 de enero de 1869”], Bonn, 1869, en el que fue reconocida y aceptada esta legitimación, *PhM*, núm. 3, 1869, pp. 174-182; núm. 4, 1869-1870, pp. 150 y ss.

⁹⁷ *VWPh*, núm. 2, 1878, pp. 188-221; en *ibid.*, pp. 298-313, 415-448. Los numerosos trabajos sistemáticos, que aparecieron en *VWPh*, sólo se pueden mencionar. Merecieron, sin embargo, una elaboración específica, en general especialmente también con el fin de explorarlas de nuevo.

⁹⁸ Reimpreso en *PhSt*, pp. 175-201 (primero en *VWPh*, núm. 1, 1877).

⁹⁹ Reseña de “Fox Bourne, H. R.: The life of John Locke, 2 vols., London 1876”, en núm. 1, 1877, pp. 580-597; reseña de “J. St. Mill, Ges. Werke, 12. Bd., Ueber Frauenemanzipation. Plato. Arbeiterfrage. Socialismus...”, Leipzig 1880” [“J. ST. Mill, Obras Completas, t. XII, Sobre emancipación femenina. Platón. Cuestión obrera. Socialismo...”, Leipzig, 1880”], en *ibid.*, núm. 5, 1881, pp. 499-502.

¹⁰⁰ Reseña de “R. Flint, *The philosophy of history in Europe*, vol. 1: *The Philosophy of History in France and Germany*”, *ZVPs*, núm. 8, 1875, pp. 433-465; del mismo autor, “Ueber John Stuart Mill’s Religionsphilosophie” [“Sobre la filosofía de la religión de John Stuart Mill”], en *ibid.*, núm. 9, 1877, pp. 50-97; reseña de: “W. Bagehot, Ueber den Ursprung der Nationen (Internationale wissenschaftliche Bibliothek IV. Bd.)” [“W. Bagehot, Sobre el origen de las naciones (Biblioteca Científica Internacional, t. IV)”], en *ibid.*, núm. 9, 1877, pp. 324-339.

¹⁰¹ Paulsen, *Aus meinem Leben... [De mi vida...]*, pp. 201 y ss.; al respecto, véase la reseña de Flint, *op. cit.*, p. 463 y en el artículo sobre Mill, *op. cit.*, p. 80.

¹⁰² Reseña de “Herbert Spencer, *Die Principien der Psychologie...*, 1. Bd., Stuttgart 1882” [“Herbert Spencer, *Los principios de la psicología...*, t. I, Stuttgart, 1882”], *DLZ*, núm. 3, 1882, especialmente pp. 1524-1525; cita especialmente de p. 1525. Además, en las bibliografías de Kinkel sobre Cohen, *op. cit.*, en Knittermeyer, *op. cit.*, y en T. Rosmarin-Weiss (*Religion of Reason*, Nueva York, 1936) falta no sólo esta reseña, sino también la reseña, impresa en *DLZ*, de los escritos de W. Deisenberg (núm. 2, 1881, especialmente pp. 884-885); J. Lepsius (núm. 2, 1881, especialmente pp. 1653-1654); P. J. Carbonnelle (núm. 3, 1882, pp. 163-164) como también C. Sigwart (núm. 3, 1882, especialmente p. 891); en todo caso, según mi parecer, habrían tenido que ser incluidas parcialmente en *SPZ* (como la reseña de Ecker).

¹⁰³ *Ibid.*, especialmente p. 1525.

¹⁰⁴ *DLZ*, núm. 1, 1880, especialmente pp. 412-413. Lo mismo reseña muy positivamente H. Vaihinger en *INR*, núm. 11, 1881, t. I, pp. 119-120 y en este contexto se queja del “orgullo y oscurantismo, todavía muy difundidos en Alemania”, que impidieron la recepción de los autores filosóficos extranjeros (p. 119).

¹⁰⁵ Paulsen, “Ueber die principiellen Unterschiede...” [“Sobre las diferencias de principio...”], en *VWPh*, núm. 1, 1877, p. 161.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 166. Al respecto, véase también el artículo anónimo “Idealismo y positivismo”, *INR*, núm. 10, 1880, t. I, pp. 735-742, en donde se hace mención de las dificultades extracientíficas del positivismo: principalmente “no alemán”, “ausencia de toda tradición”, “y la duda ética se encuentran hoy en día en el camino del positivismo” (p. 742).

¹⁰⁷ *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 15-50.

¹⁰⁸ Véase Laas, *Idealismus und Positivismus... [Idealismo y positivismo...]*, 1a. parte, pp. 4 y ss.; al respecto

véase también la reseña de Riehl (*DLZ*, núm. 2, 1881, especialmente pp. 75-76), en donde Riehl defiende a Kant de la acusación de “platonismo”.

¹⁰⁹ A este respecto, véase cap. IV, sección 1.

¹¹⁰ Véase su “Exposición sistemática de todos los hasta ahora posibles sistemas de la metafísica”, *Der neue teutsche Merkur vom Jahre 1794* [*El Nuevo Mercurio Alemán del Año 1794*], t. I, 1a. sección, enero de 1794, pp. 3-18, 235-256.

¹¹¹ En núm. 1, 1877, pp. 488-513.

¹¹² Paulsen, *Aus meinem Leben...* [*De mi vida...*], p. 203.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 509 y ss.

¹¹⁴ Efectivamente con borrones, pues, por una parte, la posición de Lange pareció muy pronto sólo “simpática” y apenas tuvo una recepción científica; por otra, el neokantismo positivista tenía también una especie de fase programática, de manera que los libros de Lange al parecer pasaron de moda muy rápido. Especialmente su obra póstuma, editada por Cohen, *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neuhegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie* [*Estudios lógicos. Una contribución para la nueva fundamentación de la lógica formal y la gnoseología*], Iserlohn, 1877, encontró poco eco y también fue directamente rechazada, por ejemplo, por Riehl; véase su reseña en *VWPh*, núm. 2, 1878, pp. 240-250 y la reseña aumentada del mismo autor en *LC*, 1877, especialmente pp. 1529-1532.

¹¹⁵ “Der Idealismus F. A. Langes” [“El idealismo de F. A. Lange”], *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 173-201.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 178.

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 200 y ss.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 200.

¹²⁰ Elaborado primero por Ernst Laas, *Idealismus und Positivismus, 2. Theil, Idealistische und positivistische Ethik* [*Idealismo y positivismo, 2a. parte, Ética idealista y positivista*], Berlín, 1882 (véase también la reseña de Riehl en *DLZ*, núm. 3, 1882, especialmente pp. 924-925).

¹²¹ Sobre el liberalismo contemporáneo—exclusivamente gnoseológico—de Liebmann véase, además de E. Adickes, *op. cit.*, también M. Wundt, *Die Philosophie...* [*La filosofía...*], pp. 462 y ss.

¹²² Véase además de “Die englische Logik...” [“La lógica inglesa...”], los artículos “Der Raum als Gesichtsvorstellung” [“El espacio como representación del rostro”] y “Kausalität und Identität” [“Causalidad e identidad”], que aparecieron en el primer año y posteriormente fueron integrados en *PhSt*.

¹²³ Véase *BJDN* (Elter).

¹²⁴ Véase la reseña de Volkelt en *JLz*, núm. 5, 1878, pp. 95-96 y la polémica de Schaarschmidt en contra de que la “filosofía científica” le cobrara la factura a Kant: “Vom rechten und vom falschen Kriticismus” [“Del verdadero y falso criticismo”], en *PhM*, núm. 14, 1878, pp. 1-12.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 95.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ Al respecto, véase también las reseñas parcialmente polémicas de Hartmann, “Dühring...”, *JLz*, núm. 4, 1877, pp. 339-342 e, inversamente, la reseña de Vaihinger de “I. Kants Erkenntnisstheorie...” [“Gnoseología de I. Kant...”], *DLZ*, núm. 1, 1880, especialmente pp. 363-364.

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ Véase la tabla 2 en el Apéndice.

¹³⁰ Todos los datos de acuerdo con *PhM*.

¹³¹ “In Sachen der wissenschaftlichen Philosophie” [“En asuntos de la filosofía científica”], *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 553-580; núm. 2, 1878, pp. 468-483; núm. 3, 1879, pp. 53-78.

¹³² *Ibid.*, p. 573.

¹³³ *Ibid.*, p. 571.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 567 y ss.

¹³⁵ *Op. cit.*, p. 480.

¹³⁶ Véase cap. II.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 54.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 480 y ss.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁴² *Ibid.*, p. 71.

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ *Idem*

¹⁴⁵ Véase la tabla 2 en el Apéndice.

¹⁴⁶ Este hecho ciertamente ha sido notado, pero de ninguna manera explicado, por Friedrich Jodl (*Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, 2. Bd.: *Von Kant bis zur Gegenwart* [Historia de la ética como ciencia filosófica, t. II, *De Kant hasta el presente*], sin año [= reimpresión de la 5a. ed., 1923]), donde se dice: “hacia esta época, al comienzo de los años 1880, la filosofía alemana en general cobró de nuevo interés en la ética, el cual había decaído durante algún tiempo: en parte, a consecuencia de las corrientes espirituales expuestas antes en el ámbito biológico y nacional-económico; en parte, a consecuencia de las guerras de los años 1860 y 1870 y de las nuevas tareas políticas y económicas relacionadas con ellas” (p. 526).

¹⁴⁷ “Die philosophischen Richtungen der Gegenwart” [“Las orientaciones filosóficas del presente”], en *Große Denker* [Grandes pensadores], edición de E. V. Aster, t. II, Leipzig, sin año (= 1911), pp. 361-377; cita de la p. 370. Véase también, del mismo autor, “Nach hundert Jahren (Zu Kants hundertjährigem Todestage. 1904)” [“Después de cien años (para conmemorar el centésimo aniversario de la muerte de Kant)”], *Präl*, I, pp. 147-167; pp. 148 y ss.

¹⁴⁸ “Eine neue philosophische Zeitschrift” [“Una nueva revista de filosofía”], *PhM*, núm. 12, 1876, p. 429.

¹⁴⁹ *Op. cit.*

¹⁵⁰ *Idem.*

¹⁵¹ Los colaboradores de mayor renombre en los primeros cinco años de *VWPh*—además de los ya mencionados—eran C. Göring, A. Schäffle, H. Siebeck, A. Horwicz, W. Schuppe, A. Spir, F. Tönnies, E. Laas y C. Sigwart.

¹⁵² *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften* [La historia de la filosofía moderna en su relación con la cultura en general y las ciencias en especial], t. I, *Von der Renaissance bis Kant* [Del Renacimiento a Kant], Leipzig, 1878; t. II, *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie: Von Kant bis Herbart* [El florecimiento de la filosofía alemana: de Kant a Herbart], Leipzig, 1880. Se planeó un tercer tomo, “que debería contener la filosofía actual en Alemania y en el extranjero” (véase Vaihinger, en *INR*, núm. 11, 1881, t. I, pp. 187-189; también Vaihinger en *DR*, núm. 28, 1881, pp. 309-311).

¹⁵³ *Ibid.*, p. 114.

¹⁵⁴ *Präl*, núm. I, p. 5.

¹⁵⁵ Preparada con base en la tabla 3 (véase Apéndice).

¹⁵⁶ Véanse las tablas 13 y 3 del Apéndice.

¹⁵⁷ Véanse los valores en la tabla 3 del Apéndice.

¹⁵⁸ Según mi parecer, sería valioso hacer un estudio específico que investigara tanto este giro como también la disminución del interés en Aristóteles.

¹⁵⁹ Berlín, 1878 (conferencia, Bonn, 9 de noviembre de 1878, ya pronunciada antes en Hamburgo y después también en Colonia), p. 1.

¹⁶⁰ Véase el cuadro 3. Para el contexto histórico en su conjunto, Hans Rosenberg, *Große Depression... [Gran depresión...]*; H.-U. Wehler, “Das Deutsche Kaiserreich...” [“El imperio alemán...”]; “Bismarck und die preußisch-deutsche Politik...” [“Bismarck y la política prusiano-alemana...”]; “Die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie” [“Las aspiraciones, peligrosas para todos, de la socialdemocracia”], en *Deutsche Parlamentsdebatten, Bd. 1: 1871-1918 [Debates del Parlamento alemán, t. I, 1871-1918]*, edición de Axel Kuhn, Francfort del Meno, 1970, pp. 72-135; Annemarie Lange, *Berlin zur Zeit Bebels und Bismarcks [Berlín en tiempos de Bebel y Bismarck]*, Berlín, 1972.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 42 y ss.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 43, cursivas mías.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 205; en particular véase A. Lange, Berlín, cap. 14.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, pp. 58 y ss.

¹⁶⁹ *Rede, gehalten zur Stiftungsfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 3. August 1878 [Discurso pronunciado en la fiesta de la fundación de la Universidad Federico Guillermo de Berlín el 3 de agosto de 1878]*, reelaborado y provisto de anexos, Berlín, 1879.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 4.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 4 y ss.

¹⁷² *Ibid.*, p. 5.

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. VIII.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹⁷⁷ De manera parecida se expresó Völkelt en una reseña del escrito de Pfleiderer, *INR*, núm. 11, 1881, t. II, pp. 198-199.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸² *Idem.*

¹⁸³ (“Über Begriff und Geschichte der Philosophie” [“Sobre el concepto e historia de la filosofía”]), *Präl*, I, pp. 1-54 (primero en *Präl*, 1884, pp. 1-53; redactado en 1882); p. 29.

¹⁸⁴ Él ya había censurado esto en su conferencia sobre Kant de 1881 (*op. cit.*): *Präl*, I, pp. 123 y ss. Opuestamente a esto, véase el cap. VI.3 de esta obra.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸⁹ *Idem.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 30 y ss.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 321.

¹⁹² Véase *idem*; del mismo autor, “Geschichte und Naturwissenschaft (Straßburger Rektoratsrede. 1894)” [“Historia y ciencia natural (Discurso del rectorado en la Universidad de Estrasburgo. 1894)”], en *Präl*, II, pp.

136-160.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 43 y ss.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹⁹⁷ Y refiriéndose precisamente a Kant, pues Windelband interpreta (*Geschichte der neueren Philosophie* [Historia de la filosofía moderna], t. I, pp. 30 y ss.) la doctrina de la cosa en sí como un “resto” irracional de todo pensamiento racional y clasifica a Jacobi, Schelling, Schopenhauer y Feuerbach como “irracionalistas”, es decir: críticos de una concepción racional de la totalidad. Por esta razón hay que añadir, por lo que se refiere al concepto de “irracionalismo”, que S. Rücker (*HWP*, núm. 4, 1976, especialmente pp. 583-586) no sólo pasó por alto el hecho de que Lucács (*Die Zerstörung... [La destrucción...]*, t. I, p. 84) lo atribuyó al “Fichte” de Fischer, sino también que dicho concepto ya apareció antes como término en Windelband (*op. cit.*, pp. 332 y ss.). Finalmente se ha de añadir que este concepto es esencialmente más antiguo; véase, por ejemplo, Tafel, *Geschichte des Scepticismus und Irrationalismus in ihrer Beziehung zur neuern Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Hegel* [Historia del escepticismo e irracionalismo en su relación a la filosofía moderna, con especial consideración de Hegel], Tubinga, 1834 (según Gumposch, p. 309).

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 44.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 45; de manera semejante argumenta Volkelt, *Die Aufgabe* [La tarea], *op. cit.*, pp. 533 y ss.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 451.

²⁰² *Ibid.*, p. 49.

²⁰³ Véase *Präl*, 1884, p. VI.

²⁰⁴ Véase, por ejemplo, Heinrich Rickert, *Wilhelm Windelband...*, pp. 18 y ss. y p. 21: “quien [...] considera la filosofía de los valores como una súbita descarga de la inteligencia de Windelband, no delata con ello más que su ignorancia”; de manera parecida A. Ruge, *op. cit.*, pp. 33 y ss., 38 y ss.

²⁰⁵ Véase G. Lehmann, *Die Deutsche Philosophie...* [La filosofía alemana...], p. 215 y la polémica de Windelband con Ernst Laas (“Ueber den ideologischen Kriticismus” [“Sobre el criticismo ideológico”], *VWPh*, núm. 8, 1884, pp. 1-17) y la réplica del mismo título “Zur Abwehr” [“Para la defensa”], *PhM*, núm. 20, 1884, pp. 116-169. Ha de aprobarse la polémica de Laas en casi todos sus puntos, pero especialmente cuando considera escandaloso que en “Kritische oder genetische Methode?” [“¿Método crítico o genético?”], *Präl*, II, pp. 99-135 (redactado en 1882) Windelband diga: “El presupuesto del método crítico es, pues, la fe en fines válidos universalmente... Quien no tenga esa fe, que se quede en su casa: la filosofía crítica no sabe qué hacer con él” (Laas, *op. cit.*, p. 6).

²⁰⁶ Véase nota 221 del cap. VI.

²⁰⁷ También Rickert ha tenido que llevar a cabo una semejante bajo la dirección de Windelband (según G. Lehmann, *Die deutsche Philosophie...* [La filosofía alemana...], p. 85).

²⁰⁸ *INR*, núm. 8, 1878, t. I, pp. 601-616; al respecto, véase la réplica de G. Th. Fechner: “Wie es der experimentellen Aesthetik seither er-gangen ist” [“Como le ha ido desde entonces a la estética experimental”], *INR*, núm. 8, 1878, pp. 41-51, 81-96.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 616.

²¹⁰ *Idem.*

²¹¹ *VWPh*, núm. 2, 1878, pp. 265-297; retomado en *Präl*, 1884, bajo el título “Ueber Denken und Nachdenken” [“Pensar y reflexionar”], pp. 176-210.

²¹² *VWPh*, núm. 2, 1878, p. 288.

²¹³ Véase *Präl*, I, p. IV. También *Präl*, 1884, omite esta reelaboración.

²¹⁴ “Aus Berlin. Die Notwendigkeit der Einigung gegenüber dem Socialismus” [“Desde Berlín. La necesidad de la unión ante el socialismo”], *INR*, núm. 8, 1878, t. I, pp. 988-991, redactado por “J”.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 988.

²¹⁶ Véase *Bismarck und...* [*Bismarck y...*], pp. 123 y ss.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 5.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 989.

²¹⁹ *Idem.*

²²⁰ Véase “Unsere Aussichten” [“Nuestras perspectivas”], en *Der Berliner Antisemitismusstreit* [*El debate antisemita en Berlín*], editado por Walter Boehlich, Francfort del Meno, 1965, pp. 7-75 (primero en *PJ*, noviembre de 1879); cita de la p. 15.

²²¹ En Hermann Cohen, *Jüdische Schriften* [*Escritos judíos*], t. II, *Zur jüdischen Zeitgeschichte* [*Para la historia judía del tiempo*], Berlín, 1924, pp. 73-94 (1a. ed., 1880). También en *Der Berliner Antisemitismusstreit...* [*El debate antisemita en Berlín*], pp. 126-151 (firmado el 24 de enero de 1880, en Marburgo); véase al respecto en el t. I la “Introducción” de Franz Rosenzweig, especialmente las pp. XXVI y ss. y sobre todo Helmut Holzhey, “Zwei Briefe Hermann Cohens an Heinrich von Treitschke” [“Dos cartas de Hermann Cohen a Heinrich von Treitschke”], *Bulletin für die Mitglieder der Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Institute* [*Boletín para los Miembros de la Sociedad de los Amigos del Instituto Leo Baeck*], Tel Aviv, núm. 12, 1969, pp. 183-204, donde se enmarca y documenta la historia previa a la confesión de Hermann Cohen (véase aquí también el cuadro 3).

²²² *Ibid.*, p. 73.

²²³ Excelentemente documentada en el libro del mismo título, editado y provisto de un epílogo (informativo) de Walter Boehlich, Francfort del Meno, 1965.

²²⁴ Treitschke, *op. cit.*, pp. 11 y ss.

²²⁵ Citado de acuerdo con Wanda Kampmann, *Deutsche und Juden. Die Geschichte der Juden in Deutschland vom Mittelalter bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges* [*Alemanes y judíos. La historia de los judíos en Alemania desde la Edad Media hasta el inicio de la primera Guerra Mundial*], Francfort del Meno, 1979, p. 290.

²²⁶ De acuerdo con una conferencia dada en la Sociedad Académica de Friburgo en Brisgovia el 29 de noviembre de 1878, en *Präl*, I, pp. 230-259.

²²⁷ *Ibid.*, p. 255.

²²⁸ *Ibid.*, p. 256.

²²⁹ *Ibid.*, p. 259.

²³⁰ “Über Sokrates (Ein Vortrag)” [“Sobre Sócrates (una conferencia)”], en *Präl*, I, pp. 55-87 (ofrecida en 1880). Véase también su exuberante reseña de Liebmann a principios de 1880, en la que polemiza contra el “perfume ‘sociológico’”, “el método ‘exacto’ de una psicología fisiológica”, el “punto de vista de la historia de la evolución” y las “teorías empíricas”: “En verdad, en verdad, ¡suceden signos y milagros!”, con estas palabras inicia su elogio de Liebmann; *DLZ*, núm. 1, 1880, especialmente p. 155.

²³¹ Se vuelve clara no sólo en el aspecto estilístico sino ciertamente también como actitud fundamentalmente distinta del hombre de ciencia frente a su objeto; véase, por ejemplo, la técnica expositiva distintiva en “Zum Gedächtniß Spinoza’s” [“En memoria de Spinoza”], *Präl*, 1884, pp. 88-111; publicada primero en *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 419-440, y, en comparación con ella, los discursos intensamente afectivos sobre Hölderlin (1878), Sócrates (1880) y Kant (“Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie. Ein Vortrag (1881)” [“Immanuel Kant. Para celebrar el primer centenario de su filosofía. Una conferencia (1881)”], *Präl*, 1884, pp. 112-145).

²³² *Ibid.*, p. 84.

²³³ *Ibid.*, p. 74.

²³⁴ *Ibid.*, p. 74.

²³⁵ *Ibid.*, p. 75.

²³⁶ *Ibid.*, p. 68.

²³⁷ “Zur Charakteristik der Philosophie der Gegenwart in Deutschland” [“Para caracterizar la filosofía del presente en Alemania”], *DR*, núms. 19 y 20, 1879, pp. 393-410, 75-92; cita de la p. 86. Véase además, del

mismo autor, “Die Idee von Kant’s ‘Kritik der reinen Vernunft’” [“La idea de la *Crítica de la razón pura* de Kant“], *DR*, núm. 29, 1881, pp. 253-273.

²³⁸ *Idem*.

²³⁹ *Ibid.*, pp. 85 y ss. Al respecto, véase también el índice, dado por Wilhelm Wundt, de los temas de cursos (“Philosophy in Germany”, *Mind*, núm. 2, 1877, pp. 493-518), el cual registra incluso sólo dos cursos de ética para el semestre de verano de 1877 (32 de historia de la filosofía; 131 de lógica y gnoseología; 17 de psicología; 39 de metafísica) (p. 495).

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 92.

²⁴¹ *ZPPK*, núm. 81, 1882, pp. 37-48. No es improbable que Volkelt fuera llevado a este punto por Edmund Pfleiderer: *Kantischer Kriticismus und englische Philosophie. Eine Beleuchtung des deutsch-englischen Neo-Empirismus der Gegenwart als Beitrag zum Centenarium der Kritik der reinen Vernunft* [*Criticismo kantiano y filosofía inglesa. Una explicación del neoempirismo germano-británico del presente como contribución al primer centenario de la Crítica de la razón pura*], Halle, 1881, pues en esta obra se lleva a cabo una polémica contra el así llamado “regreso al Kant meramente teórico” (al respecto, ¡véase la reseña de Volkelt!), y esto en el marco de un ataque directo a “liberales y radicales” (p. 1).

²⁴² *Ibid.*, pp. 43 y ss.

²⁴³ *Ibid.*, p. 40.

²⁴⁴ Es cierto que Volkelt no ha dudado nunca de la posibilidad de una metafísica, pero era nuevo este motivo práctico que aún no aparecía en sus primeras entregas sobre el tema. Primero en “Die geschichtlichen Wirkungen der ‘Kritik der reinen Vernunft’” [“Los efectos históricos de la *Crítica de la razón pura*”], *Die Gegenwart [El Presente]*, t. XIX, núm. 18, del 30 de abril de 1881, pp. 279-282; núm. 19 del 7 de mayo, pp. 295-297; p. 297. Ulteriormente una intervención a favor de la ética de Kant en el discurso en memoria de Fortlage (“Carl Fortlage. Zum 12 Juni 1881” [“Carl Fortlage. Con motivo del 12 de junio de 1881”], *INR*, núm. 11, 1881, t. I, pp. 914-921; p. 919 y ss.), como también en sus dos reseñas de R. Adamson, “1880”, *PhM*, núm. 16, 1880, pp. 596-606; de R. Faickenberg, *PhM*, núm. 17, 1881, pp. 89-94. En comparación con éstas, su reseña de Liebmann de 1880 (*PhM*, núm. 16, 1880, pp. 349-357) aún no deja ver nada de una clara posición de ataque contra el positivismo, y también en su libro sobre Kant (según la reseña que él mismo hace de su libro) pone de relieve los elementos que tienen en común “con neokantianos y positivistas” (*VWPh*, núm. 4, 1880, pp. 396-397; p. 397).

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 40.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 41. Véase también el artículo de Paulsen sobre Kant de 1881, quien considera como el “problema cardinal de la filosofía teórica, porque es el punto angular de la cosmovisión”, plantear “la cuestión de la relación del mundo de los valores al mundo de la facticidad” (*ibid.*, p. 23), ya que sus artículos publicados sólo poco tiempo antes habían servido ante todo para combatir “seudoproblemas”.

²⁴⁷ Hans Rosenberg, *op. cit.*, p. 62 y *passim*.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

²⁴⁹ Alexander Busch, *op. cit.*, p. 156. Cohen escribe a Treitschke el 27 de diciembre de 1879: “Si yo, a quien las circunstancias favorables, la confianza cordial de los sabios alemanes y la orientación protestante del ministro Falk han llevado a ocupar una cátedra ordinaria de filosofía, debo y puedo hablar con ánimo sereno de mi Kant y de mi Schiller a los jóvenes y varones alemanes, entonces tiene que quedar escrito que yo discrepo de Treitschke en el punto que concierne la cuestión de mi confesión personal”. (Véase Holzhey, *op. cit.*, pp. 199 y ss.). Un mes después apareció su “Confesión”, pero durante 20 años Cohen tuvo bloqueado el acceso a una cátedra ordinaria. El nombre “escuela de Marburgo” incluye también el hecho de que Cohen, precisamente por estas razones, jamás fue llamado a ocupar una cátedra fuera de Marburgo.

²⁵⁰ Hans Liebeschütz, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich. Mit einem Nachwort von Robert Weltsch* [*De Georg Simmel a Franz Rosenzweig. Estudios para el pensamiento judío en el ámbito cultural alemán*], Tubinga, 1970, p. 29, donde se da una información más detallada sobre esta temática.

²⁵¹ Prólogo biográfico del editor, en F. A. Lange, *GdM*, 7a. ed., t. I, Leipzig, 1902 (1a. ed., 1881); cita de las pp. VIII y ss.

²⁵² Cátedra extraordinaria desde finales del semestre de verano de 1878; véase su actividad desde entonces como reseñador y los dos grandes ensayos “Die Gründung der deutschen Universitäten im Mittelalter” [“La fundación de las universidades alemanas en la Edad Media”] y “Organisation und Lebensordnungen der deutschen Universitäten im Mittelalter” [“Organización y estatutos orgánicos de las universidades alemanas en la Edad Media”], ambas en *HZ*, núm. 45, 1881, pp. 251-311 o también pp. 385-440.

²⁵³ Siegfried Marck, “Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Hönigswald und Jonas Cohn” [“A finales del joven neokantismo. De una página relativa a Richard Hönigswald y Jonas Cohn de un álbum conmemorativo”], *Archiv für Philosophie [Archivo de Filosofía]*, núm. 3, 1949, pp. 144-164; cita de la p. 144.

ÍNDICE DE FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

A. *Índice de fuentes*

Fuentes no impresas

Publicaciones periódicas (hasta 1881)

Fuentes A (= hasta 1848)

Fuentes B (= 1849-1865)

Fuentes C (= 1866-1881)

B. *Índice bibliográfico*

Indicaciones

Se considera FUENTES el conjunto de artículos, monografías, etc., que aparecieron o se redactaron hasta 1881, y que se han valorado en este trabajo. Correspondiendo a las tres etapas evolutivas: “La filosofía universitaria se separa del idealismo alemán (= parte 1a.), “La filosofía en el periodo posterior a la Revolución de marzo de 1848 y la programática neokantiana” (= parte 2a.) y “La expansión del neokantismo” (= parte 3a.), estas fuentes han sido ordenadas en tres grupos por orden alfabético según los autores y en orden cronológico según los escritos:

FUENTES A (= hasta 1848)

FUENTES B (= 1849-1865)

FUENTES C (= 1866-1881)

Ya que la reconstrucción de los escritos de la fase de transición y del neokantismo temprano (especialmente de las publicaciones de revistas) se puede encontrar sólo dispersa o no ha sido hecha o simplemente no ha sido realizada de manera suficiente, pero también porque es muy difícil conseguir un gran número de fuentes escritas (algunas sólo se pueden conseguir a través de préstamo interbibliotecario internacional), se le dio una importancia especial a una verificación bibliográfica (autopsia) lo más completa posible. Se verificaron de forma breve únicamente las reseñas que eran de interés exclusivamente a causa de quien las escribió.

Bibliografías personales buenas o satisfactorias, relativas a los primeros neokantianos, existen, hasta donde yo sé, sólo para Paulsen,¹ Lange² y Johannes Volkelt,³ y más o menos incompletas para Cohen,⁴ Meyer,⁵ Vaihinger⁶ y Windelband.⁷ Los escritos de

Erdmann, Fischer, Liebmann y Riehl han de ser incluidos en esta bibliografía teniendo como base sólo datos dispersos. Para el periodo hasta 1881 podían agregarse a estas bibliografías personales más de un medio centenar de textos desconocidos. Con excepción de la actividad literaria bastante diversificada de Volkelt y Fischer y de los escritos políticos pedagógicos y de educación masiva de Jürgen Bona Meyer (como también de sus propias reseñas ocasionales y misceláneas), el índice de fuentes tiene derecho a proporcionar una primera bibliografía para la prehistoria y el neokantismo temprano.⁸

Se considera como bibliografía un conjunto de escritos aparecidos después de 1881. Se encuentran inmediatamente después del índice de fuentes, en un índice bibliográfico, que

1. Documenta los textos secundarios utilizados.
2. Remite a los apartados A, B y C de las fuentes.
3. Enumera todos los autores considerados como fuentes importantes en el contexto del tema.

Se ha renunciado a documentar individualmente los artículos empleados que se han tomado de *ADB*, *BJDN*, *NDB*, *LB* y ocasionalmente también *HWP*, porque estos artículos son fáciles de conseguir.

A. ÍNDICE DE FUENTES

Fuentes no impresas

Nachlaß Trendelenburg (Stiftung Preußischer Kulturbesitz Berlin) [Legado póstumo de Trendelenburg (Fundación del Patrimonio Cultural de Prusia en Berlín)]

Nachlaß I.H.Fichte (Landesbibliothek Stuttgart) [Legado Póstumo de I. H. Fichte (Biblioteca Provincial de Stuttgart)]

Briefe Trendelenburgs an Kuno Fischer (Universitätsbibliothek Heidelberg) [Cartas de Trendelenburg a Kuno Fischer (Biblioteca de la Universidad de Heidelberg)]

Publicaciones periódicas (hasta 1881)

Altpreußische Monatsschrift [Revista Mensual de la Antigua Prusia]

Die Akademie. Philosophisches Taschenbuch [La Academia. Libro de Bolsillo Filosófico]

Allgemeine Literaturzeitung [Periódico General de Literatura]

Allgemeine Monatsschrift für Literatur [Revista Mensual General de Literatura]

Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur [Revista Mensual General de Ciencia y Literatura]

Allgemeine Schul-Zeitung [Periódico Escolar General]
Das Ausland [El Extranjero]
Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Leipzig [Informe sobre las Negociaciones de la Real Sociedad Sajona de las Ciencias en Leipzig]
Blätter für literarische Unterhaltung [Hojas de Tertulia Literaria]
Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur [Anuario Alemán de Política y Literatura]
Deutsche Literaturzeitung [Periódico Alemán de Literatura]
Deutsche Rundschau [Periódico Alemán]
Deutsche Vierteljahrsschrift [Revista Trimestral Alemana]
Deutsche Wochenschrift [Revista Semanal Alemana]
Deutsches Museum [Museo Alemán]
Dioskuren [Dióscuros]
Der Gedanke [El Pensamiento]
Die Gegenwart [El Presente]
Die Gegenwart. Eine encyklopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte für alle Stände [El Presente. Una Exposición Enciclopédica de la más Reciente Historia del Tiempo para Todos los Estamentos Sociales]
Die Grenzboten [Los Mensajeros de la Frontera]
Heidelberger Jahrbücher der Literatur [Anuarios Heidelberguianos de Literatura]
Historische Zeitschrift [Revista de Historia]
Im Neuen Reich [En el Nuevo Reich]
Jahrbücher für speculative Philosophie und die philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften [Anuario de Filosofía Especulativa y de Apropiación Filosófica de las Ciencias Empíricas]
Jenaer Literaturzeitung [Periódico Jenaense de Literatura]
Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur [Repertorio de Literatura Alemana y Extranjera de Leipzig]
Literarisches Centralblatt [Hoja Central de Literatura]
Mind [Mente]
Monatsberichte der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin [Reportes Mensuales de la Gran Academia Prusiana de las Ciencias en Berlín]
Der neue deutsche Merkur [El Nuevo Mercurio Alemán]
Pädagogisches Jahrbuch für Lehrer und Schulfreunde [Anuario Pedagógico para Maestros y Amigos de la Escuela]
Philosophische Monatshefte [Cuadernos Mensuales de Filosofía]
Preußische Jahrbücher [Anuarios Prusianos]

Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte [Hojas Mensuales Protestantes de Historia Interior del Tiempo]

Psyche [Psique]

Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht. Neue Folge [Hojas Renanas de Educación y Docencia. Nueva Serie]

Der Salon [El Salón]

Schlesische Zeitung [Periódico de Silecia]

Schulblatt für die Provinz Brandenburg [Hoja Escolar para la Provincia de Brandenburg]

Unsere Zeit. Jahrbuch zum Conversations-Lexikon [Nuestro Tiempo. Anuario de Léxico para la Conversación]

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie [Revista Trimestral de Filosofía Científica]

Die Wage [La Valentía]

Wochenschrift des Nationalvereins [Semanario de la Unión Nacional]

Zeitschrift für exacte Philosophie [Revista de Filosofía Exacta]

Zeitschrift für Gymnasialwesen [Revista para el Sistema de Enseñanza Media]

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik [Revista de Filosofía y Crítica Filosófica]

Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie [Revista de Filosofía y Teología Especulativa]

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft [Revista de Etnopsicología y Ciencia del Lenguaje]

Fuentes A (= hasta 1848)

- Anónimo, “Bericht über die Verhandlungen der ersten Philosophenversammlung zu Gotha am 23.24.25. September d. J.” [“Relación sobre lo tratado en la primera asamblea de filósofos en Gotha los días 23, 24, 25 de septiembre de este año”], *ZPPK*, núm. 18, 1847, pp. 309-321.
- Anónimo, reseña de A. L. Kym, “Bewegung, Zweck und die Erkennbarkeit des Absoluten. Eine metaphysische Erörterung, Berlin 1847” [“Movimiento, fin y la cognoscibilidad del absoluto. Una dilucidación metafísica”], *Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur [Repertorio de Literatura Alemana y Extranjera de Leipzig]*, núm. 6, 1848, t. I, pp. 129-133.
- Apelt, E. F., “Ernst Reinhold und die Kantische Philosophie” [“Ernst Reinhold y la filosofía kantiana”], cuaderno 1, *Kritik der Erkenntnistheorie nebst einer Zuschrift an ihren Verfasser [Crítica de la teoría del conocimiento, acompañada de una carta de adhesión a su autor]*, Leipzig, 1840.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Sciagraphia Encyclopaediae Philosophicae*

- [*Ciagrafía de la enciclopedia filosófica*], publicado por Johann Christian Foerster, Halle-Magdeburgo, 1769.
- Beneke, Friedrich Eduard, *De veris philosophiae initiis* [*Del verdadero inicio de la filosofía*], tesis doctoral, Berlín (9 de agosto de 1820), sin lugar ni fecha (= 1820).
- , *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt* [*Psicología experimental como fundamento de todo saber; expuesta en sus elementos principales*], Berlín, 1820.
- , *Erkenntnißlehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt* [*Teoría del conocimiento de acuerdo a la consciencia de la razón pura expuesta en sus elementos*], Jena, 1820.
- , *Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Metaphysik der Sitten, mit einem Anhang über das Wesen und die Erkenntnißsgränzen der Vernunft* [*Fundamentos para la física de las costumbres. Un contraste con la metafísica de las costumbres de Kant, con un apéndice sobre la esencia y los límites cognoscitivos de la razón*], Berlín-Posen, 1822.
- , *Neue Grundlegung zur Metaphysik als Programm zu seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik* [*Nuevo fundamento para la metafísica como programa para sus clases de lógica y metafísica*], Berlín, 1822.
- , *Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten* [*Apología de mi fundamento para la física de las costumbres*], Leipzig, 1823.
- , *Beiträge zu einer reinseelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheits-kunde als Vorarbeiten für eine künftige streng wissenschaftliche Naturlehre derselben* [*Aportaciones para un tratamiento puramente psicológico de la psicoterapia como trabajos preliminares para una futura física estrictamente científica de la misma*], Leipzig, 1824.
- Beneke, Friedrich Eduard, *Psychologische Skizzen* [*Esbozos psicológicos*], t. I, *Skizzen zur Naturlehre der Gefühle, in Verbindung mit einer erläuternden Abhandlung über die Bewusstwerdung der Seelentätigkeiten* [*Esbozos para la física de los sentimientos en conexión con un ensayo que ilustra el proceso de la toma de consciencia de las actividades psíquicas*], Gotinga, 1825.
- , *Allgemeine Einleitung in das akademische Studium* [*Introducción general al estudio académico*], Gotinga, 1826.
- , *Das Verhältniss von Seele und Leib. Philosophen und Ärzten zu wohlwollender und ernster Erwägung übergeben* [*La proporción de alma y cuerpo. Entregada a filósofos y médicos para una ponderación benévola y rigurosa*], Gotinga, 1826.
- , *Psychologische Skizzen* [*Esbozos psicológicos*], t. II, *Über die Vermögen der menschlichen Seele und deren allmähliche Ausbildung* [*Sobre las facultades del alma humana y su formación paulatina*], Gotinga, 1827.
- , (ed.) Jeremias Bentham, *Grundsätze der Civil- und Kriminalgesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham* [*Principios*

- de la legislación civil y criminal a partir de los manuscritos del jurisconsulto inglés Jeremias Bentham*], publicado por Etienne Dumont. De acuerdo con la segunda edición para Alemania revisada por F. E. Beneke, Berlín, 1830.
- , Reseña de “Victor Cousin, Fragments philosophiques” [“Victor Cousin, fragmentos filosóficos”], París, 1826; reseña de *idem.*, “Cours de l’histoire de la philosophie: Histoire de la philosophie du XVIII siècle” [“Curso de historia de la filosofía: Historia de la filosofía del siglo XVIII”], 2 tomos, París, 1829; *Allgemeine Literaturzeitung* [Revista General de Literatura], año 1831, t. IV de los suplementos, número 94-98 de octubre de 1831 (especialmente pp. 745-780, 753-760, 761-768, 769-776, 777-780). [*Necesidad de la filosofía. Introducción a la filosofía*, tr. Manuel Granell, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947; *Curso de filosofía: Sobre el fundamento de las ideas absolutas de lo verdadero, lo bello y lo bueno*, tr. literal aumentada con notas biográficas por D. N. R. Losada, Madrid, Sociedad de Autores, Libreros e Impresores de España, 1847].
- , *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenschrift auf die Kritik der reinen Vernunft* [Kant y la tarea filosófica de nuestra época. Un escrito para conmemorar la Crítica de la razón pura], Berlín-Posen-Bromberg, 1832.
- , *Lehrbuch der Logik* [Manual de lógica], Berlín, 1812.
- , *Lehrbuch der Psychologie* [Manual de psicología], Berlín-Posen-Bromberg, 1833.
- , *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben, dargestellt von...* [La filosofía en su relación a la experiencia, la especulación y la vida, expuesta por...], Berlín-Posen-Bromberg, 1833.
- , *Unsere Universitäten und was ihnen Noth thut. In Briefen an den Herrn Direktor Dr. Diesterweg, als Beitrag zur ‘Lebensfrage der Civilisation’* [Nuestras universidades y lo que les hace falta. Cartas al señor director Dr. Diesterweg como aportaciones para la “cuestión vital de la civilización”], Berlín-Posen-Bromberg, 1836.
- Beneke, Friedrich Eduard, *System der Metaphysik und Religionsphilosophie aus den natürlichen Verhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet* [Sistema de metafísica y filosofía de la religión deducidos de las condiciones naturales del espíritu humano], Berlín, 1840.
- , *System der Logik als Kunsdehre des Denkens* [Sistema de la lógica como doctrina del arte de pensar], dos partes, Berlín, 1842.
- , *Die neue Psychologie. Erläuternde Aufsätze zur 2. Auflage meines Lehrbuches der Psychologie als Naturwissenschaft* [La nueva psicología. Ensayos ilustrativos para la 2a. edición de mi manual de psicología como ciencia natural], Berlín-Posen-Bromberg, 1845.
- Bentham, véase Beneke, 1830.
- Berger, Johann Erich v., *Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft. Erster Theil: Analyse*

- des Erkenntnisvermögens oder der erscheinenden Erkenntnis im Allgemeinen* [Elementos generales de la ciencia. Primera parte, *Análisis de la facultad cognoscitiva o del conocimiento fenoménico en general*], Altona, 1817.
- , *Ibid.*, segunda parte, *Zur philosophischen Naturerkenntnis (1821)* [Para el conocimiento filosófico de la naturaleza], Altona, 1821.
- , *Ibid.*, tercera parte, *Zur Anthropologie und Psychologie: Grundzüge der Anthropologie und der Psychologie mit besonderer Rücksicht auf die Erkenntnis- und Denklehre (1824)* [Para la antropología y la psicología, bajo el título sucesivo de *Elementos de la antropología y la psicología con especial atención a la doctrina del conocimiento y pensamiento*], Altona, 1824.
- , *Ibid.* cuarta y última parte, *Zur Ethik, philosophischen Rechtslehre und Religionsphilosophie: Grundzüge der Sittenlehre der philosophischen Rechts- und Staatslehre und der Religionsphilosophie* [Para la ética, la doctrina filosófica del derecho y la filosofía de la religión: *Elementos de la doctrina moral de la doctrina filosófica del derecho y el Estado y de la filosofía de la religión*], Altona, 1827.
- Braniss, Christlieb Julius, *Grundriß der Logik, zum Gebrauch bei seinen Vorlesungen, entworfen von...* [Elementos de lógica, para usar en sus clases, diseñados por...], Breslau, 1830.
- Calinich, Ernst Adolf Eduard, 1827, véase Lipsius, 1827.
- , *Seelenlehre für Lehrer und Erzieher, so wie für jeden Gebildeten* [Psicología para padres de familia y educadores como también para toda persona culta], Dresde-Leipzig 1841; 2a. ed. inalterada, 1844; 3a. ed. rehecha y corregida, 1849.
- , “Ueber Benekes Seelenlehre und ihre Einführung in den Lehrerseminarien [“De la doctrina de Beneke acerca del alma y su introducción en las escuelas normales para maestros”], *Allgemeine Schul-Zeitung* [Periódico Escolar General], año 19, 1842, núm. 139 del 1 de septiembre, especialmente pp. 1137-1141 y núm. 140 del 3 de septiembre, especialmente pp. 1145-1147.
- Calinich, Ernst Adolf Eduard, *Philosophische Propädeutik für Gymnasien, Realschulen und höhere Bildungsanstalten sowie zum Selbstunterrichte* [Propedéutica filosófica para liceos, escuelas reales e instituciones de enseñanza superior como también para autodidactas], Dresde, 1847.
- , Reseña de Leopold George, *Zeitschrift für Gymnasialwesen* [Revista del Sistema de Educación Preparatoria], núm. 11, 1847 (Cuaderno 3, del 1 de agosto de 1847), pp. 103-105.
- Cousin, véase Beneke, 1831; Schelling 1834.
- Diesterweg, Adolph, “Calinich und Dreßler - Calinich, oder Dreßler?” [“Calinich y Dressler... ¿Calinich o Dressler?”], *Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht* [Hojas Renanas para la Educación y la Enseñanza], julio-diciembre, 1843, nueva serie, t. 28, Essen, 1843, pp. 64-81.
- Dressler, Johann Gottlieb, *Beneke oder die Seelenlehre als Naturwissenschaft. Eine*

*freimüthige Beleuchtung der von ihm entdeckten Naturgesetze, welche in der menschlichen Seele walten und deren Entwicklung beherrschen. Geschrieben für gebildete Lehrer und Erzieher, so wie für alle Lichtfreunde, die sich über eine hochwichtige Angelegenheit näher unterrichten wollen [Beneke o la psicología como ciencia natural. Una ilustración sincera de las por él descubiertas leyes naturales que rigen en el alma humana y gobiernan su desarrollo. Escrita para maestros y educadores, como también para todos los amigos de la luz que quieran instruirse mejor sobre un asunto altamente importante], Bautzen, sin año (= 1840) (también bajo el título *Beiträge zu einer bessern Gestaltung der Psychologie und Pädagogik [Aportaciones para una mejor formulación de la psicología y la pedagogía]*).*

—, “Auch ein Wort über Beneke’s Seelenlehre und ihre Einführung in die Schullehrer-Seminarien. (Als Entgegnung auf das in der ‘Allgemeinen Schulzeitung’ Nr. 139 u. 140 des Jg. 1842 über denselben Gegenstand abgegebene Urtheil eines sächsischen Schulmannes)” [“También una palabra sobre la doctrina de Beneke acerca del alma y su introducción en las escuelas normales para maestros. (Como réplica a un juicio emitido por un docente sobre el mismo asunto en el *Periódico Escolar General*, núms. 139 y 140, año 1842)”], Bautzen, 1842.

—, “Johann Gottlieb Dreßler. Seminardirector in Bautzen. (Autobiographie)” [“Johann Gottlieb Dressler. Director del Seminario de Bautzen. (Autobiografía)”], en *Biographien und Lebensschilderungen achtungswether Pädagogen und verdienter Schulmänner aus der Vergangenheit und Gegenwart Deutschlands und des Auslandes [Biografías y semblanzas de pedagogos ilustres y educadores eméritos del pasado y presente de Alemania y el extranjero]*, publicadas por Karl Gottlieb Hergang, 2a. entrega, Bautzen, 1848, pp. 128-146.

Drobisch, Moritz Wilhelm, *Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode [Psicología empírica según el método de las ciencias naturales]*, Leipzig, 1842.

Feuerbach, Ludwig, *Werke in sechs Bänden [Obras en seis tomos]*, editado por Erick Thies, t. II, *Kritiken und Abhandlungen I (1832-1839) [Críticas y ensayos I (1832-1839)]*, Francfort del Meno, 1975. [Abelardo y Eloísa y otros escritos de juventud, tr. y estudio preliminar de José Luis García Rua, Granada, Comares, 1995].

Fichte, Johann Gottlieb, “Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie” [“Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia o de la así llamada filosofía”], en *Fichtes Werke [Obras de Fichte]*, editadas por I. H. Fichte, t. I, reimpresión, Berlín, 1971, pp. 27-81.

Fichte, Immanuel Hermann, *Sätze zur Vorschule der Theologie [Tesario para los cursos preliminares de teología]*, Stuttgart-Tubinga, 1826.

—, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, zu Vermittlung ihrer Gegensätze [Aportaciones para la caracterización de la filosofía más reciente, para mediación de sus antinomias]*, Sulzbach, 1829.

- , *Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie [Sobre antinomia, giro y meta de la filosofía actual]*, Heidelberg, 1832. Reseña de Christian Hermann Weisse, véase abajo respecto de 1833.
- , *Grundzüge zum System der Philosophie. Erste Abtheilung: Das Erkennen als Selbsterkennen [Elementos para el sistema de la filosofía. Primera parte, El conocimiento como autoconocimiento]*, Heidelberg, 1833. Reseña de Chr. H. Weisse, *Heidelberger Jahrbücher der Literatur [Anuarios de Literatura de Heidelberg]*, núms. 69 y 70, noviembre de 1834.
- , *Grundzüge zum System der Philosophie. Zweite Abtheilung: Die Ontologie [Elementos para el sistema de la filosofía. Segunda parte, Ontología]*, Heidelberg, 1836.
- , “Prefacio”, *ZPSTh*, núm. 1, 1837.
- , *Ueber das Verhältniß der Erkenntnißlehre zur Metaphysik... [Sobre la proporción de la gnoseología a la metafísica]*, *ZPSTh*, núm. 1, 1837, p. 115-138.
- , “Neue Systeme und alte Schule” [“Nuevos sistemas y viejas escuelas”], *ZPSTh*, núm. 2, 1838, pp. 230-288.
- , “Erklärung” [“Declaración”] (Bonn, 12 de noviembre de 1838), *ZPSTh*, núm. 3, 1839, pp. 196-197.
- , “Ueber das Princip der philosophischen Methode, mit Bezug auf die Erkenntnißlehre. Antwortschreiben an Herrn Professor Weiße auf sein an ihn gerichtetes Sendschreiben” [“Sobre el principio del método filosófico, por lo que se refiere a la doctrina del conocimiento. Respuesta escrita al Sr. Prof. Weisse respecto de la carta que le dirigió a quien se la envía”], *ZPSTh*, núm. 4, 1839, pp. 30-73.
- , *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie oder kritische Geschichte derselben von Des Cartes und Locke bis auf Hegel [Colaboraciones para la caracterización de la filosofía más reciente o historia crítica de la misma desde Descartes y Locke hasta Hegel]*, 2a. ed. muy aumentada y corregida, Sulzbach, 1841. (Reimpresión Aalen, 1968.)
- Fichte, Immanuel Hermann, “Vorschläge zu einer Philosophenversammlung. Offenes Sendschreiben an die Philosophen Deutschlands” [“Propuestas para una asamblea de filósofos. Carta abierta a los filósofos de Alemania”], en, del mismo autor, *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik [Escritos varios para la filosofía, la teología y la ética]*, t. I, Leipzig, 1869, pp. 221-235 (primero en *ZPSTh*, núm. 16, 1846).
- , “Ankündigung der vom Jahre 1847 an erscheinenden Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, als Fortsetzung der Fichteschen Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie” [“Se anuncia la *Revista de Filosofía y Crítica Filosófica*, publicada a partir del año 1847, como continuación de la *Revista Fichteana de Filosofía y Teología Especulativa*”] *ZPPK*, núm. 17, 1847, pp. 1-6.
- , *Für die Philosophie der Zukunft. Ein Vortrag zur Eröffnung der ersten deutschen*

- Philosophenversammlung in Gotha am 23. September 1847 [Principios para la filosofía del futuro. Conferencia inaugural de la primera asamblea de filósofos alemanes en Gotha el 23 de septiembre de 1847]*, Stuttgart, 1847.
- , “Ein Wort über die neue Systememacherei und ihre Folgen” [“Una palabra sobre la manía de hacer sistemas y sus consecuencias”], *ZPPK*, núm. 18, 1847, pp. 1-16.
- Fischer, Kuno, “Ludwig Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit” [“Ludwig Feuerbach y la filosofía de nuestra época”], en *Die Akademie. Philosophisches Taschenbuch [La academia. Libro filosófico de bolsillo]*, edición de Arnold Rüge, t. I, Leipzig, 1848, pp. 128-190.
- Fortlage, Carl, *Die Lücken des Hegelschen Systems. Nebst Andeutungen der Mittel, wodurch eine Ausfüllung derselben möglich ist [Las lagunas del sistema de Hegel. Además se indican los medios con los que se puede llenarlas]*, Heidelberg-Leipzig, 1832.
- , “Die Stellung Kants zur Philosophie vor ihm und nach ihm” [“La posición de Kant ante la filosofía anterior y posterior a él”], *Deutsche Vierteljahrsschrift [Revista Trimestral Alemana]*, cuaderno 4, 1838, pp. 91-123.
- Fries, J. F., *Vertheidigung meiner Lehre von der Sinnesanschauung gegen die Angriffe des Herrn Doctor Ernst Reinhold [Defensa de mi doctrina de la intuición sensible contra los ataques del señor doctor Ernst Reinhold]*, Jena, 1819.
- George, 1847, véase Calinich, 1847.
- Gruppe, O. F., *Wendepunkt der Philosophie im neuzehnten Jahrhundert [Giro de la filosofía en el siglo XIX]*, Berlín, 1834.
- Harms, Friedrich, *Der Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant und Ludwig Feuerbachs Anthroposophie [El antropologismo en la evolución de la filosofía desde Kant y la antroposofía de Ludwig Feuerbach]*, Leipzig, 1845.
- , “Von der Reform der Logik und dem Kritizismus Kants” [“De la reforma de la lógica y del criticismo de Kant”], *Jahrbücher für speculative Philosophie und die philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften [Anuarios de Filosofía Especulativa y Tratamiento Filosófico de las Ciencias Empíricas]*, núm. 1, 1846, pp. 128-164.
- Hartenstein, Gustav, *Ueber die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie [Sobre las exposiciones y apreciaciones críticas más recientes de la filosofía de Herbart]*, Leipzig, 1838.
- , “Prefacio”, en *I. Kant's Werke, sorgfältig revidirte Gesamtausgabe [Obras de I. Kant, cuidadosamente revisadas]* (en 10 tomos), t. I, Leipzig, 1838, pp. III-XXX.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Berliner Schriften 1818-1831 [Escritos berlineses, 1818-1831]*, Hamburgo, 1956.
- , *Briefe von und an Hegel [Cartas de y a Hegel]*, t. II, periodo de 1813-1822, publicadas por Johannes Hoffmeister, Berlín, 1970.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) [Plano*

- de la enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830)*], publicado por F. Nicolín y O. Pöggeler, Hamburgo, 1969. [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, intr. y notas de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997; 1999; tr. Eduardo Ovejero y Maury, México, Juan Pablos, 1974; Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1917, introd. y análisis de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1971; 1977; 1985; 1990; 2004.
- Kant, Immanuel, *Briefwechsel, Auswahl u. Anmerkungen v. Otto Schöndörffer, mit einer Einl. v. Rudolf Malter u. Joachim Kopper u. einem Nachtrag* [*Correspondencia, selección y notas de Otto Schöndörffer, con una introducción de Rudolf Malter y Joachim Koper, y un suplemento*], Hamburgo, 1972.
- Kirchner, C., *Akademische Propädeutik oder Vorbereitungswissenschaft zum akademischen Studium* [*Propedéutica académica o ciencia preparatoria al estudio académico*], Leipzig, 1842.
- Krug, Wilhelm Traugott, *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie oder Versuch über die Principien der philosophischen Erkenntniß* [*Proyecto de un nuevo órgano de la filosofía o ensayo sobre los principios del conocimiento filosófico*], Meissen, Lübben, 1801.
- , *Fundamentalphilosophie* [*Filosofía fundamental*], Züllichau-Freystadt, 1803.
- , *System der theoretischen Philosophie* [*Sistema de la filosofía teórica*], 1a. parte, *Denklehre oder Logik* [*Doctrina del pensamiento o lógica*], Königsberg, 1806.
- , *Ibid.*, 2a parte, *Erkenntnißlehre oder Metaphysik* [*Doctrina del conocimiento o metafísica*], Königsberg, 1808.
- Kym, 1847, véase Anónimo, 1848.
- Lindemann, Heinrich Simon, “Die deutsche Philosophenversammlung” [“La asamblea de filósofos alemanes”], *ZPPK*, núm. 17, 1847, pp. 7-24.
- Lipsius, Carolus Henricus Adelbert-Calinich, Ernst Adolph Eduard (como objetante), *De modorum usu in novo testamento. Quaestionis grammaticae. Pars prima: Indicativi usum explicans* [*Del uso de los modos del tiempo en el Nuevo Testamento. Cuestiones gramaticales. Parte primera: Explicación del uso del modo indicativo*], tesis de doctorado, Leipzig, 17 de marzo de 1827.
- Lübker, L. y H. Schröder, *Lexikon der schleswig-holstein-lauenburgischen und eutinischen Schriftsteller von 1796-1828* [*Diccionario de los escritores de Schleswig, Holstein, Lauenburg y Eutin, periodo 1796-1828*], 3 secciones, Altona, 1829-1831.
- Mirbt, E. S., *Kant und seine Nachfolger oder Geschichte des Ursprungs und der Fortbildung der neueren deutschen Philosophie* [*Kant y sus sucesores o historia del origen y desarrollo de la filosofía alemana más reciente*], Jena, 1841.
- Ratjen, H., *J. Erich V. Bergers Leben. Mit Andeutungen und Erinnerungen... von J. R(ist)* [*Vida de J. Erich von Berger. Con indicaciones y recuerdos..., de J. R(ist)*], Altona, 1835.

- Reinhold, Ernst, *Versuch einer Begründung und neuen Darstellung der logischen Formen* [*Intento de una fundamentación y nueva exposición de las formas lógicas*], Leipzig, 1819.
- , *Berichtigung einiger Mißverständnisse, welche sich in des Herrn Hofrath Fries Vertheidigung seiner Lehre von der Sinnesanschauung gegen meine Angriffe sich eingeschlichen haben* [*Rectificación de algunos malentendidos que pueden haberse deslizado en la defensa que contra mis ataques hace el señor consejero áulico Fries de su doctrina de la intuición sensible*], Leipzig, 1820.
- , *Grundzüge eines Systems der Erkenntnißlehre* [*Elementos de una doctrina sistemática del conocimiento*], Schleswig, 1822.
- , *Karl Leonhard Reinhold's Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und anderer philosophirender Zeitgenossen an ihn* [*Vida y obra literaria de Karl Leonhard Reinhold, además de una selección de cartas dirigidas a él por Kant, Fichte, Jacobi y otros filósofos contemporáneos*], Jena, 1825.
- , *Die Logik oder die allgemeine Denkformenlehre* [*La lógica o la doctrina general de las formas del pensamiento*], Jena 1827.
- , *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete. 1.Theil. Geschichte der alten oder der griechischen Philosophie* [*Manual de historia general de la filosofía para todos los que tienen formación científica. Primera parte: Historia de la filosofía antigua o griega*], Gotha, 1828.
- , *Ibid., Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete* [*Manual de historia general de la filosofía para todos los que tienen formación científica*], 2a. parte, *Geschichte der neueren Philosophie* [*Historia de la filosofía moderna. Primera mitad*], Gotha, 1829; *ibid*, segunda mitad, Gotha, 1830.
- , *Theorie des menschlichen Erkenntnissvermögens und Metaphysik* [*Teoría de las facultades cognoscitivas humanas*], t. I (2 partes), Gotha-Erfurt, 1832.
- , *Darstellung der Metaphysik* [*Exposición de la metafísica*], Gotha, 1835 (también bajo el título *Theorie des menschlichen Erkenntnissvermögens und Metaphysik* [*Teoría de las facultades cognoscitivas humanas*], t. 2).
- Reinhold, Karl Leonhard, *Ueber die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie* [*De las suertes que ha tenido hasta ahora la filosofía kantiana*], Jena, 1789.
- , “Systematische Darstellung aller bisher möglichen Systeme der Metaphysik” [“Exposición sistemática de todos los hasta ahora posibles sistemas de la metafísica”], *Der neue teutsche Merkur vom Jahre 1794* [*El Nuevo Mercurio Alemán del año 1794*], t. I, sección 1, enero de 1794, pp. 3-18, 235-256.
- Ritter, Heinrich, *Abriß der philosophischen Logik* [*Bosquejo de la lógica filosófica*], Berlín, 1824.
- , “Über das Verhältniss der Philosophie zum wissenschaftlichen Leben überhaupt.

- (Gelesen i. d. Akademie d. Wiss.en am 2. Mai 1833)” [“Sobre la relación analógica de la filosofía a la vida científica en general (leído en la Academia de las Ciencias en Berlín)”], en *Philosophische Abhandlungen der Königlich Akademien der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1833* [Tratados Filosóficos de la Real Academia de las Ciencias en Berlín, año 1833], Berlín, 1835.
- Rosenkranz, Karl, “Die Gesamtausgabe der Kantischen Schriften” [“La edición completa de los escritos kantianos”], *Dioskuren*, t. II, 1837, pp. 18-35.
- , *Geschichte der Kant’schen Philosophie* [Historia de la filosofía kantiana], Leipzig, 1840 (= *Immanuel Kants Sämmtliche Werke* [Obras completas de Immanuel Kant], edición de K. Rosenkranz y Friedr. Wilh. Schubert, t. XII).
- , “Ueber den Begriff der politischen Partei (Rede zum 18. Jan. 1843 am Krönungsfeste Preußens in der königl. Deutschen Gesellschaft zu Königsberg)” [“Sobre el concepto de partido político. (Discurso pronunciado el 18 de enero de 1843, en la fiesta de la Coronación de Prusia, en la Real Sociedad Alemana, con sede en Königsberg)”], en, del mismo autor, *Neue Studien* [Nuevos estudios], t. 1, *Studien zur Kulturgeschichte* [Estudios para la historia de la cultura], Leipzig, 1875, pp. 48-76.
- , *G. W. F. Hegels Leben* [Vida de G. W. F. Hegel], Darmstadt, 1971 (1a. ed., 1844).
- Schelling, F. W. J. v., “Prefacio”, en Victor Cousin, *Über französische und deutsche Philosophie* [Sobre filosofía francesa y alemana], Stuttgart-Tübinga, 1834, pp. III-XVIII. [Prólogo a un escrito filosófico del señor Victor Cousin (1834), introd. Carlos Fernández Lira, tr. Rodríguez Sáenz de la Calzada, Cora, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, 2001].
- Schleiermacher, Friedrich, *Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse herausgegeben von L. Jonas* [Dialéctica. Publicada por L. Jonas a partir del legado de manuscritos de Schleiermacher], Berlín, 1839 (= *Obras completas de Friedrich Schleiermacher*, 3a. sección, t. IV, 2a. parte).
- , *Ibid.*, edición de Rudolf Odebrecht, Darmstadt, 1976 (1a. ed., 1942).
- Schleiden, M. J., *Schelling’s und Hegel’s Verhältniss zur Naturwissenschaft. (Als Antwort auf die Angriffe des Herrn Nees v. Esenbeck in der Neuen Jenaer Lit.-Zeitung, Mai 1843, insbesondere für die Leser dieser Zeitschrift)* [La relación de Schelling y Hegel a la ciencia de la naturaleza. (Como respuesta a los ataques del señor Nees von Esenbeck en la Nueva Revista Jenaica de Literatura, mayo de 1843, en especial para los lectores de esta revista)], Leipzig, 1844.
- Schmid, Carl Christian Erhard, “Erste Linien einer reinen Theorie der Wissenschaft” [“Primeras líneas de una teoría pura de la ciencia”], en *Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert. Vorträge und Diskussionen im Dezember 1965 und 1966 in Düsseldorf* [Contribuciones al desarrollo de la teoría de la ciencia en el siglo XIX. Conferencias dadas y discusiones tenidas en diciembre de 1965 y 1966 en Düsseldorf], publicadas por Alwin Diemer, Meisenheim am Glan, 1968, pp. 229-234 (1a. ed., 1794).

- Schulz, Otto, “Ueber die psychologische Grundlage der Erziehungslehre des Herrn Professors Beneke” [“Sobre el fundamento psicológico de la doctrina educativa del señor profesor Beneke”], *Schulblatt f. d. Provinz Brandenburg [Hoja Escolar para la Provincia de Brandenburgo]*, núm. 9, 1844, pp. 38-53.
- Steffens, Henrik “Totenrede auf Schleiermacher” [“Discurso fúnebre por Schleiermacher”], en *Drei Reden am Tage der Bestattung des weiland Professors der Theologie und Predigers Herrn Dr. Schleiermacher am 15ten Februar 1834... [Tres discursos en el día del sepelio del difunto profesor de teología y predicador Sr. Dr. Schleiermacher en 15 de febrero de 1834...]*, Berlín, 1834.
- , *Was ich erlebte [Lo que yo viví]*, publicado por Wilhelm A. Koch, Leipzig, 1938.
- Tennemann, Wilhelm Gottlieb, *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Für den akademischen Unterricht [Manual de historia de la filosofía. Para la enseñanza académica]*, Leipzig, 1812.
- , *Geschichte der Philosophie [Historia de la filosofía]*, t. XI, Leipzig, 1819.
- The Earlier Letters of John Stuart Mill. 1812-1848*, editadas por Francis E. Mineka, Toronto, sin fecha, 1963.
- Trendelenburg, Friedrich Adolf, *Platonis ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata [Doctrina platónica de las ideas y los números ilustrada a partir de Aristóteles]* (1a. parte), Leipzig, sin año (=1826).
- , *Aristotelis de anima libri tres. Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit [Tres libros de Aristóteles sobre el alma. Reconoció según la autoridad de los intérpretes griegos y la fidedignidad de los códigos e ilustró con comentarios]*, Jena, 1833 (reimpresión, Graz, 1957).
- , *Elementa logices Aristotelicae. In usum scholarum ex Aristotele excerpsit, convertit, illustravit [Elementos de la lógica aristotélica. Extrajo, tradujo, ilustró para uso escolar]*, Berlín, 1836.
- , *Elemente der aristotelischen Logik. Griechisch und Deutsch, Zusammen gestellt, übersetzt und kommentiert v. Adolf Trendelenburg, bearbeitet u. neu hg. v. Rainer Beer [Elementos de lógica aristotélica. Griego y alemán, compilación, traducción y comentario de Adolf Trendelenburg, arreglo y nueva publicación de Rainer Beer]*, sin lugar, 1967 (= Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Griechische Philosophie [= Clásicos Rowohlt de la literatura y la ciencia, Filosofía griega], t. 11).
- Trendelenburg, Friedrich Adolf, *Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas]*, 2 tomos, Berlín, 1840.
- , *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik. Zunächst für den Unterricht in Gymnasien [Ilustraciones para los elementos de la lógica aristotélica. En primer lugar para las clases en los colegios]*, Berlín, 1842.
- , *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streitschriften [La cuestión lógica en el sistema de Hegel. Dos escritos de controversia]*, Leipzig, 1843.

- , *Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen [La historia de la doctrina de las categorías. Dos tratados]*, Berlín, 1846 (= *Historische Beiträge zur Philosophie, [= Contribuciones históricas para la filosofía]*), t. I
- , “Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme” [“Sobre la última diferencia de los sistemas filosóficos”], en *Historische Beiträge [Contribuciones históricas para la filosofía]*, t. II, Berlín, 1855, pp. 1-30 (1a. ed., 1847).
- , *Ibid.*, nueva edición también provista de una introducción y notas aclaratorias por Hermann Glockner, Stuttgart, 1949.
- Twisten, August Detlev Christian, *Die Logik, insbesondere die Analytik, dargestellt von...* [La lógica, en especial la analítica, expuesta por...], Schleswig, 1825.
- , *Grundriss der analytischen Logik [Elementos de lógica analítica]*, Kiel, 1834.
- Ulrici, Hermann, 1847, véase I. H. Fichte, 1847.
- , “Aphorismen zur philosophischen Verständigung über die Tendenzen unserer Zeit. I. Die wissenschaftlichen Tendenzen im Verhältniß zu den praktischen Interessen” [“Aforismos para la comprensión filosófica de las tendencias de nuestra época. 1. Las tendencias científicas en proporción a los intereses prácticos”], *ZPPK*, núm. 17, 1847, pp. 25-37.
- Vischer, Friedrich Theodor, *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen [Estética o ciencia de lo bello. Para uso de las clases]*. Primera parte, *Die Metaphysik des Schönen [Metafísica de lo bello]*, Reutlingen-Leipzig, 1846).
- Vorländer, Franz, *Wissenschaft der Erkenntniss. Ein Abriss [Ciencia del conocimiento. Un bosquejo]*, Marburgo-Leipzig, 1847.
- Voss (Johann Heinrich), *Werke in einem Band [Obras en un tomo]*, Berlín-Weimar, 1976.
- Weisse, Christian Hermann, 1834, véase I. H. Fichte, 1832-1833.
- , “Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie. Mit Bezug auf die Schrift: Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systemes, Von Dr. Julius Schaller” [“Las tres cuestiones fundamentales de la filosofía presente. Con respecto al escrito: La filosofía de nuestra época. Para una apología y dilucidación del sistema hegeliano, del Dr. Julius Schaller”], Leipzig-Hinrichs, 1837, *ZPSTh*, núm. 1, 1837, pp. 67-114.
- Weisse, Christian Hermann, “Ueber den wissenschaftlichen Anfang der Philosophie. Sendschreiben an den Herausgeber der ZPSTh” [“Sobre el comienzo científico de la filosofía. Epístola al editor de ZPSTh”], *ZPSTh*, núm. 2, 1838, pp. 181-195.
- , “Jacob Böhme und seine Bedeutung für unsere Zeit” [“Jacob Böhme y su significado para nuestro tiempo”], *ZPSTh*, núm. 14, 1845, pp. 136-160, núm. 16, 1846, pp. 182-218.
- , *In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat. Eine akademische Antrittsrede [¿En cuál sentido ha de orientarse*

ahora la filosofía alemana otra vez a Kant? Una lección académica inaugural], Leipzig, 1847.

Fuentes B (=1849-1865)

- Allihn, F. H. Th., *Das Grundübel der wissenschaftlichen und sittlichen Bildung in den gelehrten Anstalten des Preußischen Staats* [El mal fundamental de la formación científica y moral en las instituciones educativas del Estado prusiano], Halle, 1849.
- , *Die Umkehr der Wissenschaft in Preußen. Mit besonderer Beziehung auf Stahl, und auf die Erwiderungen seiner Gegner, Professor Braniff in Breslau und Professor Erdmann in Halle. Ein Beitrag zur neuesten Culturgeschichte* [La conversión de la ciencia en Prusia. Con especial relación a Stahl y a las objeciones de sus adversarios el profesor Braniss en Breslau y el profesor Erdmann en Halle. Una contribución a la más reciente historia de la cultura], Berlín, 1855.
- , “Ueber das Leben und die Schriften J. F. Herbarts, nebst einer Zusammenstellung der Literatur seiner Schule” [“De la vida y los escritos de J. F. Herbart, junto con una bibliografía de su escuela”], en *ibid.*, núm. 1, 1861, pp. 44-99.
- Anónimo, “Preußen vor dem Februarpatent von 1847” [“Prusia antes del diploma de 1847”], en *Die Gegenwart. Eine encyclopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte für alle Stände* [El presente. Una exposición enciclopédica de la más reciente historia del tiempo para todos los estamentos sociales], t. II, Leipzig, 1849, pp. 30-89.
- Anónimo, “Immanuel Kant’s Kritik der reinen Vernunft” [“La Crítica de la razón pura de Immanuel Kant”], editada por J. G. Hartenstein, Leipzig, 1853, ZPPK, núm. 23, 1853, pp. 312-318.
- Anónimo (N.), “Zum hundertjährigen Geburtstag Fichte’s” [“Para celebrar el primer centenario del nacimiento de Fichte”], *Wochenschrift des Nationalvereins* [Semanaario de la Unión Nacional], núm. 106 del 9 de mayo de 1862, pp. 863-864.
- Arnoldt, 1865, véase Liebmann, 1865.
- Barach, Carl Sigmund, *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie* [La tarea actual de la filosofía], Viena, 1858.
- Bauer, W., *Herrn Professor Erdmann’s Schmährede auf Fichte. Eine Kritik* [Insultos a Fichte, pronunciados por el señor profesor Erdmann], Halle, 1862.
- Braniss, Christlieb Julius, *Ueber die Würde der Philosophie und ihr Recht im Leben der Zeit. Rede beim Antritt des Rectorats* [De la dignidad de la filosofía y de su derecho en la vida de la época. Discurso al asumir la rectoría], Berlín, 1854.
- , “Zur Erinnerung an Fichte. Rede, gehalten in der Aula der Universität am 19. Mai 1862” [“En memoria de Fichte. Discurso pronunciado en el Aula Magna de la universidad el 19 de mayo de 1862”], *Schlesische Zeitung* [Periódico de Silesia], Breslau, 121, 1862, núm. 231 del 20 de mayo.

- Calinich, Ernst Adolf Eduard, *Seelenlehre für Lehrer und Erzieher, so wie für jeden Gebildeten [Psicología para padres de familia y educadores como también para toda persona culta]*, 3a. ed. rehecha y corregida, Dresde-Leipzig, 1849.
- Carriere, Moriz, “Zum Andenken Ernst Reinhold’s” [“En memoria de Ernst Reinhold”], *ZPPK*, núm. 28, 1856, pp. 132-143.
- Cohen, Hermann, “Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae” [“Doctrina de los filósofos sobre la antinomia de la necesidad y la contingencia”] (tesis de doctorado, 1865), *SPZ*, t. 1, pp. 1-29.
- Dahn, Felix, “Für freie Forschung gegen Dogmenzwang in der Wissenschaft. Drei Abhandlungen...” [“A favor de la investigación libre en contra de la coerción dogmática en la ciencia. Tres estudios...”], en, del mismo autor, *Bausteine. Gesammelte kleine Schriften, Vierte Reihe: Zweite Schicht. Philosophische Studien [Piedras sillares. Pequeños escritos completos. Cuarta serie, segundo nivel. Estudios filosóficos]*, Berlín 1883, pp. 95-261; 1a. ed., 1853.
- Die Fichte-Feier der Berliner Mitglieder des National-Vereins, 19. Mai 1862. Ein Erinnerungsblatt [Las fiestas en honor de Fichte celebradas por los miembros berlineses de la Unión Nacional, el 19 de mayo de 1862. Una hoja conmemorativa]*, Berlín, 1862.
- Diesterweg, Adolph-Schmidt-Dressler, “I. F. E. Beneke” [“F. E. Beneke”], II. “Über Benekes Forschungen” [“Investigaciones acerca de Beneke”], *Pädagogisches Jahrbuch für Lehrer und Schulfreunde [Anuario Pedagógico para Maestros y Alumnos]*, 1856, pp. 1-105.
- Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern [El joven Dilthey. Una biografía en cartas y diarios]*, 1852-1870, compilada por Clara Misch, 2a. ed. inalterada, Stuttgart-Gotinga, 1960.
- Dressler, Johann Gottlieb, 1856, véase Diesterweg 1856.
- , *Ist Beneke Materialist? Ein Beitrag zur Orientierung über Beneke’s System der Psychologie, mit Rücksicht auf verschiedene Einwürfe gegen dasselbe. Zunächst als Abwehr eines Angriffes des Herrn Pfarrers Gieseler [¿Es materialista Beneke? Una contribución para orientarse en el sistema de psicología de Beneke, con una revisión de diversas objeciones que se han hecho a este sistema. En primer lugar como defensa contra un ataque procedente del señor párroco Gieseler]*, Berlín, 1862.
- Drobisch, Moritz Wilhelm, “Über die Stellung Schiller’s zur Kantischen Ethik” [“Sobre la posición de Schiller respecto de la ética de Kant”], en *Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Classe 11/1859 [Relatos sobre los arreglos de la Real Sociedad Sajona de las Ciencias en Leipzig. Clase filológico-histórica]*, pp. 176-194.
- , “Ueber Locke, den Vorläufer Kant’s” [“Sobre Locke, el precursor de Kant”],

- Zeitschr. f. exakte Philosophie [Revista de Filosofía Exacta]*, núm. 2, 1862, pp. 1-32.
- Johann Gustav Droysen, *Briefwechsel [Correspondencia epistolar]*, editada por Rudolf Hübner, 2 tomos, Berlín-Leipzig, 1929.
- , *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte [Historia. Lecciones sobre la Enciclopedia y la metodología de la historia]*, publicadas por Rudolf Hübner, Darmstadt, 1977 (1a. ed., 1937) [*Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*, tr. Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot, Barcelona, Alfa, 1983.]
- Erdmann, Johann Eduard, “Die Herbart’sche Lehre und die Gegenwart” [“La doctrina de Herbart y el presente”], *AMfL*, 1850, t. I, pp. 25-31.
- , “Empirische und speculative Naturbetrachtung” [“Consideración empírica y especulativa de la naturaleza”] (reseña de H. C. Oersted, *Der Geist in der Natur [El espíritu en la naturaleza]*, traducción alemana de K. L. Kannegiesser, Leipzig, 1850), *AMfL*, 1850, t. I, pp. 395-400.
- , “Schopenhauer und Herbart, eine Antithese” [“Schopenhauer y Herbart, una antítesis”], *ZPPK*, núm. 21, 1852, pp. 209-226.
- , *Preußen und die Philosophie. Akademische Rede, gehalten zum Geburtstagsfest Seiner Majestät des Königs [Prusia y la filosofía. Discurso académico para festejar el cumpleaños de Su Majestad el Rey]*, Halle, 1854.
- , *Fichte, der Mann der Wissenschaft und des Katheders. Festrede, gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg am 19. Mai 1862 [Fichte, hombre de ciencia y catedrático. Discurso festivo, pronunciado el 19 de mayo de 1862 en el Aula Magna de la Universidad Halle-Wittenberg]*, Halle, 1862.
- Erdmann, Karl, *Die theologische und philosophische Aufklärung des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Mit besonderer Rücksichtnahme auf die religiösen Bestrebungen der Gegenwart. Nebst einem Anhang: Ueber das Treiben der hallischen Pietisten gegen Christian Wolf; und Friedrich der Grosse und das Conventikelwesen [La Ilustración teológica y filosófica de los siglos XVIII y XIX. Con especial consideración de las aspiraciones religiosas del presente. Con un apéndice: Sobre las intrigas de los pietistas de Halle contra Christian Wolf; y Federico el Grande y las juntas secretas en los conciliábulos]*, Leipzig, 1849.
- Fichte, Immanuel Hermann, H. Ulrici y J. U. Wirth, “Prólogo”, *ZPPK*, núm. 21, 1852, pp. 1-10.
- Fichte, Immanuel Hermann, “Ein Wort über die ‘Zukunft’ der Philosophie. Als Nachschrift zum vorigen Aufsätze (Erdmanns)” [“Una palabra sobre el ‘futuro’ de la filosofía. Como posdata al anterior artículo (de Erdmann)”], *ZPPK*, núm. 21, 1852, pp. 226-241.
- Fichte, Immanuel Hermann, “Ueber Herbart’s Stellung zur Philosophie der Gegenwart, mit Bezug auf Erdmann’s ‘Geschichte der neueren Philosophie’” [“Sobre la posición

- de Herbart ante la filosofía presente, con una referencia a la *Historia de la filosofía moderna* de Erdmann”], en *ibid.*, *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik* [Miscelánea de escritos de filosofía, teología y ética], t. I, Leipzig, 1869.
- Fischer, Kuno, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch für akademische Vorlesungen* [Lógica y metafísica o enseñanza de las ciencias. Programa para conferencias académicas], Stuttgart 1852
- , *Das Interdict meiner Vorlesungen und die Anklage des Herrn Schenkel* [La interdicción de mis clases y la acusación del señor Schenkel], Mannheim, 1854.
- , *Die Apologie meiner Lehre nebst Replik auf die “Abfertigung” des Herrn Schenkel* [La apología de mi doctrina, además de una réplica al “exabrupto” del Sr. Schenkel] Mannheim, 1856.
- , *Franz Baco von Verulam. Die Realphilosophie und ihr Zeitalter* [Francis Bacon de Verulam. La real-filosofía y su época], Leipzig, 1856.
- , *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. 3 Vorträge* [Vida de Kant y los fundamentos de su doctrina. Tres conferencias], 2a. ed. inalterada, Heidelberg, 1906 (1a. ed., 1860). Reseña de Fortlage (véase Fortlage).
- , *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie* [Immanuel Kant. Historia genética y sistema de la filosofía crítica], t. I, *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft* [Nacimiento y fundamentación de la filosofía crítica. La crítica de la razón pura] (= del mismo autor, *Geschichte der neuern Philosophie* [Historia de la filosofía moderna], t. III, Mannheim, 1860. [Crítica de la razón pura, precedida de la vida de Kant; Historia de los orígenes de la filosofía crítica, México, Colofón, 1996; 1989; tr. José Perojo, Buenos Aires, Sopena, c1952; 1943; c1940.]
- , *Ibid.*, t. II, *Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft* [El edificio doctrinal de la filosofía crítica. El sistema de la razón pura] (= del mismo autor, *Geschichte der neuern Philosophie* [Historia de la filosofía moderna], t. IV), Mannheim, 1860. Reseña de Fortlage (véase Fortlage).
- , *Akademische Reden. I. J. G. Fichte. Rede zur akadem. Fichte-Feier, geh. i.d. Collegienkirche zu Jena, am 19. Mai 1862. II. Die beiden kantischen Schulen in Jena. Rede zum Antritt d Prorektorats, am 1. Febr. 1862* [Discursos académicos. I. J. G. Fichte. Discurso para la celebración académica de Fichte, pronunciado en la Colegiata de Jena, el 19 de mayo de 1862. II. Las dos escuelas kantianas en Jena. Discurso para tomar posesión del prorectorado el 1 de febrero de 1862], Stuttgart, 1862.
- , *Baruch Spinoza’s Leben und Charakter. Ein Vortrag (11 Jan. 1865)* [Vida y carácter de Baruch Spinoza. Una conferencia (11 de enero de 1865)], Heidelberg, 1946. [Vida de Spinoza, Kuno Fischer, tr. y nota bibliográfica Luis Felipe Segura M., México, UAM, Unidad Iztapalapa, 1990.]
- Fischer, Kuno *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* [Sistema de

- lógica y metafísica o doctrina de la ciencia*], 2a. ed. completamente refundida, Heidelberg, 1865.
- Fortlage, Carl, “Die verschiedenen Richtungen in der Psychologie” [“Las diferentes orientaciones en la psicología”], *AMfL*, 1850, t. II, pp. 116-122, 145-158.
- , *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant* [*Historia genética de la filosofía desde Kant*], Leipzig, 1852.
- , “Kant’sche Philosophie (Sammelrezension)” [“Filosofía kantiana (reseña de conjunto)”], *BLU*, 1860, núm. 29 del 19 de julio, pp. 525-529.
- , “Kuno Fischer’s Darstellung der Kant’schen Philosophie” [“Exposición de Kuno Fischer de la filosofía kantiana”], *BLU*, 1861, núm. 16 del 18 de abril, pp. 285-291.
- Frauenstädt, Julius (anónima), “Stimmen über Arthur Schopenhauer” [“Opiniones sobre Arthur Schopenhauer”], *BLU*, 1849, núm. 277-281 (= 19-23 de noviembre).
- , “Ueber das Verhältniß der Physik zur Metaphysik, veranlaßt durch: Der Geist in der Natur von Hans Christian Oersted. Deutsch von K.L.Kannegießer, Leipzig 1850” [“Sobre la proporción de la física a la metafísica, con motivo de *El espíritu en la naturaleza* de Hans Christian Oersted. Versión alemana de K. L. Kannegisser, Leipzig, 1850”], *AMfL*, 1850, t. II, pp. 20-29.
- , “Ueber das Verhältniß der theoretischen zur praktischen Philosophie” [“Sobre la proporción de la filosofía teórica a la práctica”], *AMfL*, 1850, t. II, pp. 310-320, pp. 347-555.
- , “Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme. Mit Rücksicht auf Adolf Trendelenburgs Schrift: Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg.” [“Sobre la diferencia de los sistemas filosóficos. Consideración del escrito de Adolf Trendelenburg: Ideas fundamentales de Spinoza y su respectivo éxito”], Berlín, 1850, *ZPPK*, núm. 25, 1854, pp. 77-94.
- George, Leopold, *Die Gliederung der Wissenschaft in ihrer Einheit (Rede: 22. März 1862, Greifswald)* [*La articulación de las ciencias en su unidad (discurso del 22 de marzo de 1862, Greifswald)*], Greifswald, 1862.
- Gruppe, O. F., *Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland* [*Presente y futuro de la filosofía en Alemania*], Berlín, 1855.
- Gumpesch, V. Ph., *Die philosophische Literatur der Deutschen von 1400 bis auf unsere Tage* [*La literatura filosófica de los alemanes de 1400 hasta nuestros días*], Ratisbona, 1851 (*idem*, *Die philosophische und theologische Literatur der Deutschen von 1400 bis auf unsere Tage*, I. Bd.) [*La literatura teológica de los alemanes de 1400 hasta nuestros días*, t. I].
- Harms, Friedrich, “Ueber die Aufgabe und die Bedingungen einer Philosophie der Geschichte. Zur Charakteristik der modernen Philosophie” [“Sobre la tarea y las condiciones de una filosofía de la historia. Para la caracterización de la filosofía moderna”], *AMfWL*, 1851, octubre, pp. 264-288.
- Harms, Friedrich, *Prolegomena zur Philosophie* [*Prolegómenos a la filosofía*],

- Braunschweig, 1852.
- , “Das Problem der Philosophie” [“El problema de la filosofía”], *AMfWL*, 1852 (agosto), pp. 657-651.
- Hartenstein, Gustav, “Ueber Locke’s Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibnitz’s Kritik derselben” [“Sobre la doctrina de Locke acerca del conocimiento humano en comparación con la crítica que de la misma hace Leibnitz”], en, del mismo autor, *Historisch-philosophische Abhandlungen [Estudios histórico-filosóficos]*, Leipzig, 1870, pp. 305-468 (1a. ed., 1861).
- Haym, Rudolf, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel’schen Philosophie [Hegel y su época. Conferencias sobre el origen y el desarrollo de la filosofía de Hegel]*, Berlín, 1857 (Darmstadt, 1974).
- , (anónimo) *Eine Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte [En memoria den Johann Gottlieb Fichte]*, Berlín, 1861 (separata de los *PJ*).
- Helmholtz, Hermann v., “Ueber das Sehen des Menschen. Vortrag gehalten zu Königsberg am 27. Februar 1855” [“Sobre el acto de ver humano. Conferencia dada en Königsberg el 27 de febrero de 1855”], en *Vorträge und Reden [Conferencias y discursos]*, 4a. ed., t. I, Braunschweig, 1896, pp. 85-117.
- , “Ueber das Verhältniß der Naturwissenschaften zur Gesammtheit der Wissenschaft. Akademische Festrede, gehalten zu Heidelberg beim Antritt des Prorektorats (28. 11.) 1862” [“Sobre la proporción de las ciencias naturales al conjunto de las ciencias. Discurso académico solemne, pronunciado en Heidelberg en la toma de posesión del prorectorado (28 de noviembre) 1862”], en *idem*, t. I, 4a. ed., Braunschweig, 1896, pp. 157-185.
- Kym, Andreas Ludwig, “Die eltanschauungen und deren Consequenzen. Ein akademischer Vortrag mit Erweiterungen” [“Las cosmovisiones y sus consecuencias. Una conferencias académica con ampliaciones”], Zurich, 1854. Reseña de Hermann Ulrici, *ZPPK*, núm. 26, 1855, pp. 147-154.
- Lange, Friedrich Albert, *Questiones metricae, Diss. Bonn (26.3.1851) [Cuestiones de métrica, tesis de doctorado, Bonn (26 de marzo de 1851)]*, Bonn, sin año (1851).
- , “Ueber den Zusammenhang der Erziehungssysteme mit den herrschenden Weitanschauungen verschiedener Zeitalter” [“Sobre la coherencia de los sistemas educativos con las cosmovisiones dominantes de las diferentes épocas”], *Velhagen u. Klasings deutsche Lesebogen [Círculo Alemán de Lectores de Velhagen y Klasing]*, núm. 71, edición de O. A. Ellissen, Bielefeld, 1926 (manuscrito de 1855).
- , *Festrede zu Schillers hundertjährigem Geburtstage [Discurso festivo para celebrar los 100 años del nacimiento de Schiller]*, Duisburgo, 1859.
- Lange, Friedrich Albert, “Die Stellung der Schule zum öffentlichen Leben. Festrede, gehalten bei der Schulfeier des Geburtstages Sr. Majestät des Königs den 22. März 1862” [“El lugar de la escuela en la vida pública. Discurso solemne, pronunciado el

- 22 de marzo de 1862 en la fiesta escolar para celebrar el nacimiento de Su Majestad el Rey”], en *Pädagogik zwischen Politik und Philosophie [La pedagogía entre la política y la filosofía]*, edición de Joachim H. Knoll, Duisburgo, 1975, pp. 95-99.
- , *Die Arbeiterfrage. Jedermann Hauseigentümer. – Sozialpolitik zwischen Liberalismus und Sozialismus [La cuestión obrera. Cada uno dueño de su propia casa. Política social entre liberalismo y socialismo]*, edición e introducción de V. Julius H. Schoeps, Duisburgo, 1975 (1a. ed., 1865).
- , (ed.), *Jedermann Hauseigentümer. Das bewährte System englischer Baugenossenschaften für deutsche Verhältnisse bearbeitet und in seiner Verwendbarkeit für Arbeiter-Genossenschaften jeder Art nachgewiesen’, Mit einer Einl. V. L. Sonnemann [Cada uno dueño de su propia casa. El acrisolado sistema de los sindicatos ingleses de la construcción para las condiciones alemanas, elaborado y comprobado en su aplicabilidad a los sindicatos de todo tipo, con una introducción de L. Sonnemann]*, Duisburgo, 1865 (reimpresión, anexada a Friedrich Albert Lange, *Die Arbeiterfrage [La cuestión obrera]*, Duisburgo, 1975).
- , (anónimo), *Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch [La fundación de la psicología matemática. Un intento de verificación del error fundamental de Herbart y Drobisch]*, Duisburgo, 1865.
- Schroers (ed.), Wm. *Der Verfassungskampf [La lucha constitucional]*, Duisburgo, 1863.
- Lange, F. A. y Franz Weinkauf (anónimo), *Das päpstliche Rundschreiben und die 80 verdamnten Sätze erläutert durch Kernsprüche von Männern der Neuzeit, sowie durch geschichtliche und statistische Notizen [La encíclica papal y las 80 proposiciones condenadas comentadas con máximas de hombres de la modernidad como también con informaciones históricas y estadísticas]*, Duisburgo, 1865.
- Liebmann, Otto, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung [Kant y los epígonos. Un estudio crítico]*, bajo los cuidados de Bruno Bauch, Berlín, 1912 (= reimpresión, *ibid.*, Stuttgart, 1865).
- , Reseña de Emil Arnoldt, en *idem*, *Ges. Schr. [Escritos completos]*, t. I, Berlín, 1907, pp. 251-253; publicado primero en *Altpreußische Monatsschrift [Revista Mensual de la Antigua Prusia]*, t. II, 1865, pp. 743-752.
- , Reseña de K. A. v. Reichlin-Meldegg, *ZPPK*, núm. 50, 1867, pp. 88-109.
- Marggraff, Hermann, “Literatur über Johann Gottlieb Fichte” [“Bibliografía sobre Johann Gottlieb Fichte”], *BLU*, núm. 52, del 25 de diciembre de 1862, pp. 945-955.
- Meyer, Jürgen Bona, *De principiis Aristotelis in distributione animalium adhibitis [De los principios aplicados por Aristóteles en la clasificación de los animales]*, tesis doctoral, Berlín, 17 de junio de 1854.
- Meyer, Jürgen Bona, *Aristoteles Thierkunde. Ein Beitrag zur Geschichte der Zoologie, Physiologie und alten Philosophie [Zoología de Aristóteles. Una contribución*

- para la historia de la zoología, la fisiología y la filosofía antigua*], Berlín, 1855 (reimpresión, Francfort del Meno, 1975).
- , *Zum Streit über Leib und Seele. Worte der Kritik. 6 Vorlesungen am Hamburger akademischen Gymnasium gehalten* [Para la disputa sobre el cuerpo y el alma. Palabras de la crítica. Seis clases, dadas en el Gimnasio Académico de Hamburgo], Hamburgo, 1856.
- , “Ueber Julius Schaller’s ‘Leib und Seele’” [“Sobre ‘cuerpo y alma’ de Julius Schaller”], *Deutsches Museum* [Museo Alemán], núm. 4, 24 de enero de 1856, pp. 121-128.
- , “Zum neuesten Stand des Streites ueber Leib und Seele (I) u. (II)” [“Para el estado más reciente del debate sobre cuerpo y alma (I y II)”], *Deutsches Museum* [Museo Alemán], núms. 49 y 51, del 4 de diciembre de 1856 y del 18 de diciembre de 1856, pp. 826-834, 906-916.
- , “Zum neuesten Stand des Streites ueber Leib und Seele (III)” [“Para el estado más reciente del debate sobre cuerpo y alma (III)”], *Deutsches Museum* [Museo Alemán], núm. 10, del 5 de marzo de 1857, pp. 345-358.
- , “Zum neuesten Stand des Streites ueber Leib und Seele (IV: Ueber den Sinn und Werth des Kritizismus)” [“Para el estado más reciente del debate sobre cuerpo y alma (IV, Sobre el sentido y valor del criticismo)”], *Deutsches Museum* [Museo Alemán], núm. 11, del 12 de marzo de 1857, pp. 395-402.
- , “Ueber Teleologie und Naturwissenschaft” [“Sobre teleología y ciencia”], *Deutsches Museum* [Museo Alemán], núm. 42, del 15 de octubre de 1857, pp. 572-579.
- , “Ueber den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant” [“Sobre el criticismo, con especial consideración de Kant”], *ZPPK*, núm. 37, 1860, pp. 226-263; núm. 39, 1861, pp. 46-66.
- Michelet, Carl Ludwig, “Hat Kant seine Ansichten geändert?” [“¿Cambió Kant de parecer?”], *Der Gedanke* [El Pensamiento], núm. 2, 1862, pp. 237-243.
- , “Persönliches (Zeller, als Kritiker und Empiriker)” [“Personal (Zeller como crítico y empirista)”], *Der Gedanke* [El Pensamiento], núm. 2, 1862, pp. 287-292.
- Mill, John Stuart, *Die inductive Logik. Eine Darlegung der philosophischen Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung, Nach dem Englischen Original ins Deutsche übertragen von J. Schiel* [La lógica inductiva. Una exposición de los principios filosóficos de la investigación científica, en especial de la investigación de la naturaleza], traducida al alemán, de acuerdo con el original en inglés, por J. Schiel, Braunschweig, 1849.
- , *System der deductiven und inductiven Logik. Eine Darlegung der Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung. Ins Deutsche übertragen von I. Schiel* [Sistema de la lógica deductiva e inductiva. Una exposición de los principios de la investigación científica. En especial de la

- investigación de la naturaleza. Traducido al alemán por I. Schiel*], segunda edición alemana, aumentada de acuerdo con la quinta edición del original, 2 partes, Braunschweig, 1862-1863. [*Sistema de lógica inductiva y deductiva*, tr. Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, D. Jorro, 1917.]
- Mohl, Hugo v., *Rede gehalten bei der Eröffnung der naturwissenschaftlichen Facultät der Universität Tübingen* [*Discurso pronunciado en la inauguración de la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad de Tubinga*], Tubinga, 1863.
- Noack, Ludwig, “Eduard Beneke und seine psychologischen Forschungen” [“Eduard Beneke y sus investigaciones psicológicas”], *Psyche*, núm. 2, 1859, pp. 129-150.
- , *Immanuel Kant's Auferstehung aus dem Grabe. Die Lehre des Alten vom Königsberge. Urkundlich dargestellt* [*Immanuel Kant resucita del sepulcro. La doctrina del viejo de Königsberg. Expuesta fehacientemente*], Leipzig, 1861.
- , “Kant mit oder ohne romantischen Zopf?” [“¿Kant con o sin coleta romántica?”], *Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur* [*Anuarios Alemanes de Política y Literatura*], 1862, t. II, pp. 253-281.
- , “Ehrenräuber und Ehrenretter Beneke's” [“Detractores y defensores de Beneke”], *Psyche. Populär-wissenschaftliche Studien, Kritiken und Forschungen zur Erkenntniß des menschlichen Geisteslebens* [*Psyche. Estudios, Críticas e Investigaciones Científico-Populares para el Conocimiento de la Vida del Espíritu Humano*], núm. 5, 1863, pp. 125-137.
- Opzoomer, C. W., *Die Methode der Wissenschaft. Ein Handbuch der Logik. Aus dem Holländischen übersetzt von Georg Schwindt* [*El método científico. Un manual de lógica. Traducido del holandés por Georg Schwindt*], Utrecht, 1852.
- Prantl, Carl, *Die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunkt der Philosophie* [*El significado de la lógica para la posición actual de la filosofía*], Munich, 1849.
- , *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie* [*La tarea actual de la filosofía*], Munich, 1852.
- , *Geschichte der Logik im Abendlande* [*Historia de la lógica en Occidente*], t. I. Graz, 1955 (= reimpresión de la edición, Leipzig, 1855).
- Reichlin-Meldegg, Karl-Alexander v., “Der hundertste Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes. Eine übersichtliche Darstellung der Fichtefestschriften” [“El primer centenario del nacimiento de Johann Gottlieb Fichte. Una presentación panorámica de los homenajes escritos a Fichte”], *ZPPK*, núm. 42, 1863, pp. 247-277
- , 1867, véase Liebmann, 1865.
- Ritter, Heinrich, *Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant* [*Hacia una comprensión de la filosofía alemana más reciente a partir de Kant*], Braunschweig, 1853.
- Ritter, Heinrich, *System der Logik und der Metaphysik* [*Sistema de lógica y metafísica*], 2 tomos, Gotinga, 1856.
- Rössler, Constantin (anónimo), “Kuno Fischer und die gegenwärtige Stellung der

- Philosophie im deutschen Geistesleben” [“Kuno Fischer y la posición actual de la filosofía en la vida espiritual alemana”], *Unsere Zeit. Jahrbuch zum Conversations-Lexikon* [Nuestro Tiempo. Anuario para el Diccionario de Conversación], 1, 1857, pp. 460-470.
- Rosenkranz, Karl, “Ueber die Psychologie als Naturwissenschaft” [“Sobre la psicología como ciencia natural”], *AMfL*, 1850, t. I, pp. 157-169.
- , *Das für Kant zu Königsberg projectierte Denkmal. Eine Ansprache, in der Kant'schen Gesellschaft, an seinem Geburtstage, den 22. April 1852* [El monumento a Kant, proyectado en Königsberg. Alocución pronunciada en la Sociedad Kantiana, con motivo del aniversario de su nacimiento, el 22 de abril de 1852], Königsberg, 1852.
- , *Aus einem Tagebuch (Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846)* [De un diario (Königsberg, otoño de 1833 a primavera de 1846)], Leipzig, 1854.
- , “Zur Charakteristik Schopenhauer's” [“Para la caracterización de Schopenhauer”], *Deutsche Wochenschrift* [Semanaario Alemán], 2o. trimestre, 1854, cuaderno 22, pp. 673-684.
- , *Apologie Hegels gegen R. Haym* [Apología de Hegel contra R. Haym], Berlín, 1858.
- , “Alphabetische Bibliographie der Hegel'schen Schule” [“Bibliografía por orden alfabético de la escuela hegeliana”], *Der Gedanke* [El Pensamiento], núm. 1, 1861, pp. 77-80, 183-184, 256-264.
- , *Politische Briefe und Aufsätze* [Cartas y ensayos políticos], 1848-1856, editados por Paulo Herre, Leipzig, 1919.
- Rupp, Julius, *Immanuel Kant. Ueber den Charakter seiner Philosophie und das Verhältniß derselben zur Gegenwart* [Immanuel Kant. Sobre el carácter de su filosofía y su relación al presente], Königsberg, 1857.
- Schillerfeier 1859. *Verzeichniß der zum hundertjährigen Geburtstage Schillers seiner Tochter eingesandten Festgaben* [Fiestas de Schiller 1859. Índice de las ofrendas enviadas por la hija de Schiller para celebrar el primer centenario del nacimiento de su padre], Stuttgart, 1863.
- Schmid, Leopold, “Der Standpunkt Trendelenburgs (Sammelrezension)” [“La postura de Trendelenburg (reseña compiladora)”], *ZPPK*, núm. 44, 1864, pp. 121-147.
- Schmidt, 1856, véase Diesterweg, 1856.
- Schopenhauer, Arthur, “Ueber die Universitäts-philosophie” [“Sobre la filosofía universitaria”], en del mismo autor *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften...* [Apéndices y paralipómenos: Pequeños escritos filosóficos...], t. 1, 1a. mitad, Zurich, 1977 (= ídem, edición de Zurich. *Werke in zehn Bänden* [Obras en 10 tomos], t. VII), pp. 155-218 (1a. ed., 1851). [Eudemonología: Parerga y paralipomena. Aforismos sobre la sabiduría de la vida seguidos de pensamientos escogidos, tr., pról. y notas de Juan B. Bergua Madrid,

- Eds. Ibéricas, c1961.]
- Schroers, Wm. (Hg.), 1863, véase Lange, 1863.
- Sigwart, Christoph v., “Schleiermachers Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre” [“La teoría del conocimiento de Schleiermacher y su significado para los conceptos fundamentales de la doctrina de la fe”], en, del mismo autor, *Schleiermachers psychologische Voraussetzungen [Presupuestos psicológicos de Schleiermacher]*, Darmstadt, 1974 (1a. ed., 1857).
- Stahl, Friedrich Julius, *Die Philosophie des Rechts. Zweiter Band: Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung [La filosofía del derecho, tomo II, Doctrina del derecho y el estado sobre los cimientos de una cosmovisión cristiana]*, 3a. ed., Heidelberg, 1854.
- Ausgewählte Briefe von David Friedrich Strauß [Cartas escogidas de David Friedrich Strauss]*, edición y comentario de Eduard Zeller, Bonn, 1895.
- Treitschke, Heinrich v., “Zur Erinnerung an Fichte. Vortrag gehalten zu Leipzig am 19. Mai” [“En memoria de Fichte. Conferencia dada en Leipzig el 19 de mayo”], *Die Grenzboten [La Vanguardia]*, núm. 21, 1862, pp. 372-389.
- Trendelenburg, Friedrich Adolf, *Historische Beiträge zur Philosophie [Contribuciones históricas a la filosofía]*, t. II, *Vermischte Abhandlungen [Ensayos varios]*, Berlín, 1855.
- , *Logische Untersuchungen [Investigaciones lógicas]*, 2 tomos, 2a. ed. completada, Leipzig, 1862.
- , “Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte. Vortrag, gehalten in der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 19. Mai 1862” [“En memoria de Johann Gottlieb Fichte. Conferencia dada en la Real Universidad Federico Guillermo de Berlín el 19 de mayo de 1862”], Berlín, 1862.
- Twisten, Karl (anónimo), “Lehre und Schriften August Comte’s” [“Doctrina y escritos de August Comte”], *PJ*, núm. 4, 1859, pp. 279-307.
- Ueberweg, Friedrich, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren [Sistema de la lógica e historia de las doctrinas lógicas]*, Bonn, 1857.
- , *Ibid.*, 5a. ed. aumentada y provista de un índice de nombres y materias por J. B. Meyer, Bonn, 1882.
- , “Ueber Idealismus, Realismus und idealrealismus” [“Sobre idealismo, realismo e ideal-realismo”], *ZPPK*, núm. 34, 1859, pp. 63-80.
- Ulrici, Hermann, 1852, véase I. H. Fichte, 1852.
- , “Die sogenannte induktive Logik”, *ZPPK*, núm. 21, 1852, pp. 159-191.
- , “Einige Bemerkungen über den Gegensatz von Idealismus und Realismus und Schopenhauers Auffassung desselben. Zur Entgegnung auf die vorstehende Abhandlung (Frauenstädts)” [“Algunas observaciones sobre la antinomia de idealismo y realismo y la comprensión de Schopenhauer de los mismos. Confrontación con el presente ensayo (de Frauenstädt)”], *ZPPK*, núm. 25, 1854, pp.

94-114.

Ulrici, Hermann 1855, véase Kym, 1854.

Vorländer, Franz, “Die Grundlage der Wissenschaft der Gesellschaft (sociologie) von Aug. Comte” [“El fundamento de la ciencia de la sociedad (sociología) de August Comte”], *AMfWL*, 1853, pp. 937-958.

—, *Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staats-Lehre der Engländer und Franzosen mit Einschluß Machiavell's und einer kurzen Uebersicht der moralischen und socialen Lehren der neueren Zeit überhaupt* [Historia de la doctrina filosófica moral, jurídica y política de los ingleses y franceses, incluida la de Maquiavelo y un breve repaso de las doctrinas morales y sociales de la época más reciente en general], Marburgo, 1855.

Waitz, Theodor, *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* [Manual de psicología como ciencia natural], Braunschweig, 1849.

Weinkauff, Franz, 1865, véase Lange, 1865.

Wirth, J. U., 1852, véase I. H. Fichte, 1852.

—, “Ueber die Gränzen der Selbsterkenntniß” [“Sobre los límites del autoconocimiento”], *ZPPK*, núm. 38, 1861, pp. 182-196.

—, “Ueber den Realidealismus. Erster Artikel” [“Sobre el real-idealismo. Primer artículo”], *ZPPK*, núm. 40, 1862, pp. 185-203.

Zeller, Eduard, “Johann Gottlieb Fichte als Politiker” [“Johann Gottlieb Fichte como político”], *HZ*, núm. 4, 1860, pp. 1-35.

—, “Ueber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie (Vortrag, bei Eröffnung der Vorlesungen über Logik und Erkenntnistheorie den 22.Okt.62 in Heildeberg gehalten)” [“Sobre significado y tarea de la teoría del conocimiento (conferencia dada en la inauguración de las clases de lógica y teoría del conocimiento el 22 de octubre de 1862 en Heidelberg)”], en, del mismo autor, *Vortrage und Abhandlungen* [Conferencias y ensayos], 2a. serie, Leipzig, 1877, pp. 479-526.

Fuentes C (=1866-1881)

Aktenstücke in der Angelegenheit des Privatdozenten Dr. Dühring. Veröffentlicht durch die Philosophische Fakultät der Königl. Universität zu Berlin [Actas del asunto del docente privado Dr. Dühring. Publicadas por la Facultad de Filosofía de la Universidad Real en Berlín], Berlín, 1877.

Anónimo, “Die Gemeinschaft der Wissenschaften und der Fakultäten” [“La comunidad de las ciencias y las facultades”], *PhM*, núm. 3, 1869, pp. 174-182.

Anónimo (J.), “Aus Berlin. Die Nothwendigkeit der Einigung gegenüber dem Socialismus” [“Desde Berlín. La necesidad de la unión frente al socialismo”], *INR*, núm. 8, 1878, t. I, pp. 988-991 (redactado el 10 de junio).

Anónimo, “Idealismus und Positivismus” [“Idealismo y positivismo”], *INR*, núm. 10, 1880, t. I, pp. 735-742.

- Avenarius, Richard, "Introducción", *VWPh*, núm. 1, 1887, pp. 1-14.
- , "In Sachen der wissenschaftlichen Philosophie" ["En cosas de la filosofía científica"], *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 553-580; 2, 1878, pp. 468-483; 3, 1879, pp. 53-78.
- Barach, Carl Sigmund, *Wissenschaft als Freiheitsthat. Philosophische Principlehre [La ciencia como acto de la libertad. Doctrina filosófica de los principios]*, Viena, 1869.
- , *Kleine philosophische Schriften, Neue Gesamt-Ausgabe [Pequeños escritos filosóficos, nuevas obras completas]*, Viena, 1878.
- Du Bois-Reymond, Emil, *Über die Grenzen des Naturerkennens. Die sieben Welträtsel. Zwei Vorträge, Des ersten Vertrages elfte, der zwei Vorträge siebente mit der Dritten übereinstimmende Auflage [Sobre los límites del conocimiento de la naturaleza. Los siete enigmas del mundo. Dos conferencias. 11a. edición de la primera conferencia; 7a. edición de las dos conferencias, concordante con la 3a. edición]*, Leipzig, 1916 (1a. ed., 1872; 1880).
- Bonitz, Hermann, *Zur Erinnerung an F. A. Trendelenburg [En memoria de F. A. Trendelenburg]*, Berlín, 1872.
- Bratuscheck, Ernst, "Kuno Fischer und Trendelenburg" ["Kuno Fischer y Trendelenburg"], *PhM*, núm. 5, 1870, pp. 279-323.
- , "Adolf Trendelenburg", *PhM*, núm. 8, sin año (= 1872), pp. 1-14, 305-510.
- , "Die Philosophie als obligatorischer Gegenstand der Schulumtsprüfung" ["La filosofía como materia obligatoria del examen de docencia"], *PhM*, núm. 10, 1874, pp. 17-32, 49-68.
- Braun, Heinrich, *Fr. Albert Lange als Sozialökonom. Nach seinem Leben und seinen Schriften [Friedrich Albert Lange como economista social. De acuerdo con su vida y sus escritos]*, 1a. sección, tesis doctoral, Halle (5 de agosto de 1881), Halle, 1881.
- Cohen, Hermann, "Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt" ["La doctrina platónica de las ideas expuesta psicológicamente"], *SPZ*, I, pp. 30-87 (1a. ed., 1867).
- , "Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele, psychologisch entwickelt" ["Representaciones mitológicas de Dios y el alma, expuestas psicológicamente"], *SPZ*, I, pp. 88-140 (1a. ed., 1868-1869).
- , "Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins" ["La fantasía poética y el mecanismo de la consciencia"], *SPZ*, I, pp. 141-228 (1a. ed., 1869).
- , 1871, véase Meyer, 1870.
- , "Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer" ["Para la controversia entre Trendelenburg y Kuno Fischer"], *SPZ*, I, pp. 229-275 (1a. ed., *ZVPs*, núm. 7, 1871, pp. 249-296).
- Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung [Teoría kantiana de la experiencia]*, Berlín, 1871.

- , Reseña (anónimo), *LC*, 1872, especialmente pp. 353-356.
- , Reseña de Riehl (“Zur Aprioritätslehre”) [“Para la doctrina de la aprioridad”], *PhM*, núm. 8, sin fecha (1872), pp. 212-215.
- , Reseña de Volkelt (“Philosophische Schriften”) [“Escritos filosóficos” (reseña de conjunto) núm. 5], *BLU*, 1873, pp. 289-293, 312-316.
- , “Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältniss zum kritischen Idealismus” [“Los conceptos sistemáticos en los escritos precríticos de Kant según su relación con el idealismo crítico”], Berlín, 1873, *SPZ*, I, pp. 276-335).
- , Reseña de C. Th. Michaelis, *ZVPs*, núm. 9, 1877, pp. 453-457.
- , “Friedrich Albert Lange”, *PhM*, núm. 12, 1876, pp. 46-47.
- , “Friedrich Albert Lange”, *PJ*, núm. 37, 1876, pp. 353-381.
- , *Kants Begründung der Ethik [Fundación kantiana de la ética]*, Berlín, 1877.
- , (ed.), 1877, véase Lange, 1877.
- , “Platons Ideenlehre und die Mathematik” [“La doctrina platónica de las ideas y la matemática”], *SPZ*, I, pp. 336-366 (1a. ed., 1878).
- , “Ein Bekenntnis in der Judenfrage” [“Una confesión en la cuestión judía”], en *Escritos judíos* de Hermann Cohen, t. II, *Zur jüdischen Zeitgeschichte [Para la historia judía del tiempo]*, Berlín, 1924, pp. 73-94 (1a. ed., Berlín, 1880).
- , “Biographisches Vorwort des Herausgebers” [“Prólogo biográfico del editor”], en F. A. Lange, *GdM*, 7a. ed., t. I, Leipzig, 1902 (1a. ed., 1881).
- , Reseña de W. Deisenberg, 1880, *DLZ*, núm. 2, 1881, especialmente pp. 884-885.
- , Reseña de J. Lepsius, 1881, *DLZ*, núm. 2, 1881, especialmente pp. 1653-1654.
- , *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte [Escritos de filosofía e historia del tiempo]*, 2 tomos, edición de Albert Görland y Ernst Cassirer, Berlín, 1928.
- , *Briefe [Cartas]*, selección y edición de Berta y Bruno Strauss, Berlín, 1939.
- , Dilthey, Wilhelm, “Zum Andenken an Friedrich Ueberweg” [“En memoria de Friedrich Ueberweg”], *PJ*, núm. 28, 1871, pp. 309-322.
- Dühring, Eugen, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung [Curso de filosofía como cosmovisión y disposición de la vida]*, Leipzig, 1875.
- , *Logik und Wissenschaftstheorie [Lógica y teoría de la ciencia]*, Leipzig, 1878.
- , “Eine neue philosophische Zeitschrift” [“Una nueva revista de filosofía”], *PhM*, núm. 12, 1876, p. 429.
- Erdmann, Benno, *Die Stellung des Dinges an sich in Kants Ästhetik u. Analytik [El lugar de la cosa en sí en la estética y la analítica de Kant]*, tesis doctoral (28 de noviembre de 1873), Berlín, sin fecha (= 1873).
- Erdmann, Benno, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule u. insbes. zur Entwicklungsgeschichte Kants [Martin Knutzen y*

- su época. *Una contribución para la historia de la escuela wolfiana y especialmente para la historia de la evolución de Kant*], Leipzig, 1876 (reimpresión, Hildesheim, 1973).
- , Reseña de Paulsen, *JLz*, núm. 3, 1876, p. 408.
- , Reseña de Riehl, *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 305-311.
- , 1876, véase Riehl, 1876.
- , *Die Axiome der Geometrie. Eine Untersuchung der RiemannHelmholtz'schen Raumtheorie* [Los axiomas de la geometría. Una investigación de la teoría riemann-helmholtziana del espacio], Leipzig, 1877 (véase la reseña que hace de su propia obra, *VWPh*, núm. 1, 1877, p. 615).
- , Reseña de “Günther Thiele, *Kant's intellektuelle Anschauung...* [“Günther Thiele, *La intuición intelectual de Kant*”], Halle.
- , 1876, “Günther Thiele, *La intuición intelectual de Kant*”, en *JLz*, núm. 4, 1877, pp. 39-40.
- , *Kant's Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der KrV* [El criticismo de Kant en la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*], Leipzig, 1878 (reimpresión, Hildesheim, 1973).
- , Reseña propia, en *VWPh*, núm. 3, 1879, p. 122.
- , Reseña de Paulsen, en *VWPh*, núm. 3, 1879, pp. 79-82.
- , “Die Gliederung der Wissenschaften” [“La organización de las ciencias”], *VWPh*, núm. 2, 1878, pp. 72-105.
- , Anuncio propio de “Kants Prolegomena... 1878” [“Prolegómenos de Kant... 1878”], *VWPh*, núm. 2, 1878, pp. 253-254.
- , Reseña de Paulsen, *VWPh*, núm. 2, 1878, pp. 484-497.
- , Reseña de Volkelt, *JLz*, núm. 6, 1879, pp. 58-60.
- , “Zur zeitgenössischen Psychologie, mit besonderer Rücksicht auf: Ribot, Th., *La Psychologie allemande contemporaine*, Paris 1879” [“Contribución a la psicología contemporánea, con especial consideración de Th. Robot, *La psychologie allemande contemporaine*, París, 1879”], *VWPh*, núm. 3, 1879, pp. 377-407.
- , “Lazarus' ‘Leben der Seele’ (= Rez. von: ders., dass., 2. erw. u. verm. Aufl., 2 Bde. ..., Berlin 1876-78) [“‘Vida del alma’ de Lazarus” (reseña de *idem, ibidem*, 2a. ed. ampliada y aumentada, 2 tomos, Berlín, 1876-1878)], *DR*, núm. 18, 1879, pp. 483-485.
- , “Zur Charakteristik der Philosophie der Gegenwart in Deutschland” [“Para caracterizar la filosofía del presente en Alemania”], *DR*, núm. 19 y 20, 1879, pp. 393-410, 75-92.
- , Anuncio propio de “I. Kant's KU...” [“*Crítica del juicio* de I. Kant”], Leipzig, sin fecha, *VWPh*, núm. 4, 1880, pp. 265-266.
- , “Die Idee von Kant's ‘Kritik der reinen Vernunft’” [“La idea de la *Crítica de la*

- razón pura de Kant*”], *DR*, núm. 29, 1881, pp. 253-273.
- Erdmann, Benno, anuncio propio de “Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft...” [“Suplementos a la *Crítica de la razón pura* de Kant...”], Kiel, 1881, *VWPh*, núm. 5, 1881, p. 505.
- Fechner, G. Th., “Wie es der experimentalen Aesthetik seither ergangen ist” [“Cómo le ha ido desde entonces a la estética experimental”], *INR*, núm. 8, 1878, pp. 41-51, 81-96.
- Fischer, Kuno, *Geschichte der neueren Philosophie [Historia de la filosofía moderna]*, t. III: *Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung [Crítica kantiana de la razón y su génesis]*, 2a. ed. revisada, Heidelberg, 1869. [Crítica kantiana de la razón pura/Immanuel Kant, precedida de la vida de Kant; Historia de la filosofía crítica, México, Colofón, 1996; 1989; Crítica de la razón pura/Kant, precedida de la vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica, tr. de José Perojo, Buenos Aires, Sopena, c1952; 1943; c1940.]
- , *Ibidem*, t. IV, *Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik [Sistema kantiano de la razón pura sobre la base de la crítica de la razón]*, 2a. ed. revisada, Heidelberg, 1869.
- , *Anti-Trendelenburg. Eine Gegenschrift [Anti-Trendelenburg. Una réplica]*, 2a. ed., Jena, 1870 (= (i) 1870).
- , *Ueber das Problem der menschlichen Freiheit. Rede zum Geburtsfeste des höchstseligen Großherzogs Karl Friedrich von Baden ... am 22. Nov. 1875 [Sobre el problema de la libertad humana. Discurso para celebrar el cumpleaños del beatísimo Gran Duque Carlos Federico de Baden... el 22 de noviembre de 1875]*, Heidelberg, 1875.
- , “Die hundertjährige Gedächtnißfeier der kantischen Kritik der reinen Vernunft” [“Celebración conmemorativa de los cien años de la *Crítica de la razón pura* de Kant”], en del mismo autor, *Philosophische Schriften 3 [Escritos filosóficos 3]*, 2a. ed., Heidelberg, 1892 (1a. ed., Nord und Süd, 1881).
- Fortlage, 1876, véase Liebmann, 1876.
- , “Die gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie” [“Las aspiraciones, peligrosas para todos, de la socialdemocracia...”], *Deutsche Parlamentsdebatten [Debates del Parlamento Alemán]*, t. I, 1871-1918, edición de Axel Kuhn, Francfort del Meno, 1970, pp. 72-135.
- George, Leopold, *Die Logik als Wissenschaftslehre [La lógica como doctrina de la ciencia]*, Berlín, 1868.
- Grapengiesser, C., “Die transscendentale Deduction. Kant und Fries (Mit Beziehung auf die Schriften von J. Bona Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Herrn. Cohen, Edm. Montgomery)” [“La deducción trascendental. Kant y Fries (Respecto de los escritos de J. Bona Meyer, O. Liebmann, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Herrn. Cohen, Edm. Montgomery)”], *ZPPK*, núm. 65, 1874, pp. 34-80, 210-237; núm. 66,

1875, pp. 43-68.

Grün, Karl, “Die Geschichte des Materialismus. Von Friedrich Albert Lange” [“La historia del materialismo de Friedrich Albert Lange”], *Die Wage [La Audacia]*, núm. 3, 1875, pp. 625-630, 641-647.

Die Gründungsfeier der Universität Straßburg am 1. Mai 1872 [La fiesta de la fundación de la Universidad de Estrasburgo], Estrasburgo, 1872.

Hartmann, Eduard von, “Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart” [“Neokantismo, schopenhauerianismo y hegelianismo y sus respectivas posiciones ante las tareas filosóficas del presente”], 2a. ed. ampliada de *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewußten [Comentarios a la metafísica del subconsciente]*, Berlín, 1877.

Ausgewählter Briefwechsel Rudolf Hayms [Cartas escogidas de Rudolf Haym], edición de Hans Rosenberg, Berlín-Leipzig, 1930.

Heinze, Max, “Der Idealismus F. A. Langes” [“El idealismo de F. A. Lange”], *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 173-201.

Helmholtz, Hermann, *Die Thatsachen in der Wahrnehmung. Rede, gehalten zur Stiftungsfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 3. August 1878 [Los hechos en la percepción. Discurso pronunciado en la fiesta de la fundación de la Universidad Federico Guillermo de Berlín el 3 de agosto de 1878]*, retocada y provista de apostillas, Berlín, 1879.

Kym, Andreas Ludwig, “Trendelenburgs *Logische Untersuchungen* und ihre Gegner. Erste Abhandlung. Die Streitfragen zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg” [“Las investigaciones lógicas de Trendelenburg y sus adversarios. Ensayo 1. Las cuestiones disputadas entre Kuno Fischer y Trendelenburg”], *ZPPK*, núm. 54, 1869, pp. 261-317.

———, *Ibid*, “Trendelenburgs *Logische Untersuchungen* und ihre Gegner. 2. Abhandlung: Kritik der Wissenschaftslehre Kuno Fischers (beide wiederabgedruckt in: ders., *Metaphysische Untersuchungen*) [“Las Investigaciones lógicas de Trendelenburg y sus adversarios. Ensayo 2, Crítica de la doctrina de la ciencia de Kuno Fischer]”, *PhM*, núm. 4, 1869-1870, pp. 435-483 (ambos reimpresos en *Investigaciones metafísicas*, pp. 1-110).

———, *Metaphysische Untersuchungen [Investigaciones metafísicas]*, Munich, 1875.

Laas, Ernst, *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie [Analogías kantianas de la experiencia. Un estudio crítico de los fundamentos de la filosofía teórica]*, Berlín, 1876.

———, Reseña de *Zur modernen Kantphilologie [Para la moderna filología kantiana]*, *PhM*, núm. 12, 1876, pp. 443-463.

———, Reseña de *Schärfere Kantkritik [Crítica kantiana más enérgica]*, *ZPPK*, núm. 70, 1877, pp. 253-263.

———, *Idealismus und Positivismus*, I, *Allgemeiner und grundlegender Theil [Idealismo*

- y positivismo, I, *parte general y fundamental*], Berlín, 1879
- Reseña de Riehl, *DLZ*, núm. 2, 1881, especialmente pp. 75-76.
- Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [*Historia del materialismo y crítica de su significado en el presente*], Iserlohn, 1866.
- , *St. Mills, J. Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey* [*Opiniones de J. St. Mill sobre la cuestión obrera y la supuesta subversión de las ciencias sociales por Carey*], Duisburgo, 1866.
- , *Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus* [*Nuevas aportaciones para la historia del materialismo*], cuaderno I, *Zurückweisung der “Beiträge” Schillings nebst einer Untersuchung über Epikur und die Grenzen des Erfahrungsgebietes* [*Rechazo de las “aportaciones” de Schelling, junto con una investigación sobre Epicuro y los límites del ámbito empírico*], Winterthur, 1867.
- , *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* [*La cuestión obrera. Su significado para el presente y futuro*], 2a. ed. refundida y aumentada, 1870.
- , *Friedrich Ueberweg*, Berlín, 1871.
- , *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [*Historia del materialismo y crítica de su significado en el presente*], 2a. ed. mejorada y aumentada, libro I, *Geschichte des Materialismus bis auf Kant* [*La historia del materialismo hasta Kant*], Iserlohn, 1873.
- , *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft* [*La cuestión obrera. Su significado para el presente y futuro*], 5a. ed., Winterthur, 1894 (= 3a. ed., 1875).
- , *Ibid.*, reelaborada y editada por A. Grabowsky, Leipzig, sin fecha (1910).
- , *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [*Historia del materialismo y crítica de su significado en el presente*], 2a. ed. mejorada y aumentada, libro II, *Geschichte des Materialismus seit Kant* [*Historia del materialismo desde Kant*], Iserlohn, 1875.
- , *Ibid.*, libros I y II, editados y provistos de un prólogo biográfico por O. A. Ellissen, Leipzig, sin fecha (Reclam, 1905-1906).
- , *Ibid.*, edición e introducción de Alfred Schmidt, Francfort del Meno, 1974.
- , *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie* [*Estudios de lógica. Una contribución para la refundación de la lógica formal y la teoría del conocimiento*], edición de H. Cohen, Iserlohn, 1877.
- , Reseña de Riehl (R. A.), *LC*, 1877, especialmente pp. 1529-1532.
- , Reseña de Riehl, *VWPh*, núm. 2, 1878, pp. 240-250.

- , *Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten* [Introducción y comentario a los poemas filosóficos de Schiller], del legado del autor, editado por O. A. Ellissen, Bielefeld-Leipzig, 1897.
- , *Friedrich Albert Lange. Über Politik und Philosophie. Briefe und Leitartikel 1862 bis 1875* [Friedrich Albert Lange. Sobre política y filosofía. Cartas y editoriales 1862 hasta 1875], edición y elaboración de Georg Eckert, Duisburgo, 1968.
- , *Friedrich Albert Lange. Pädagogik zwischen Politik und Philosophie* [Friedrich Albert Lange. Pedagogía entre política y filosofía], edición de Joachim H. Knoll, Duisburgo, 1975.
- Lasson, Adolf, “Zum Andenken an Friedrich Ueberweg” [“En memoria de Friedrich Ueberweg”], *PhM*, núm. 7, 1871-1872, pp. 289-312.
- Lazarus, M., “Ein psychologischer Blick in unsere Zeit. Vortrag, im wissenschaftlichen Verein der Singakademie gehalten am 20. Jan. 1872” [“Una mirada psicológica en nuestro tiempo. Conferencia dada en la asociación científica de la Academia de Canto el 20 de enero de 1872”], en del mismo autor, *Ideale Fragen in Reden und Vorträgen behandelt...* [Cuestiones ideales tratadas en discursos y conferencias...], 3a. ed. completamente revisada, Leipzig, 1885, pp. 15-40.
- Liebmann, Otto, *Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniß* [Sobre la prueba individual de la libertad de la voluntad. Una contribución crítica al autoconocimiento], Stuttgart, 1866.
- , *Ueber den objectiven Anblick. Eine kritische Abhandlung* [Sobre la mirada objetiva. Un ensayo crítico], Stuttgart, 1869.
- , “Ueber eine moderne Anwendung der Mathematik auf die Psychologie” [“De una aplicación moderna de la matemática a la psicología”], *PhM*, núm. 5, 1870, pp. 1-24.
- , (anónimo), *Vier Monate vor Paris. 1870-1871. Belagerungstagebuch eines Campagne-Freiwilligen im K. Pr. Garde-Füsilier-Regiment* [Cuatro meses ante las puertas de París. 1870-1871. Diario del sitio escrito por un soldado voluntario del regimiento de infantería ligera], Stuttgart, 1871.
- , “Ueber die Phenomenalität des Raumes” [“Sobre la fenomenalidad del espacio”], *PhM*, núm. 7, 1871-1872, pp. 337-559 (véase *Analysis*).
- , “Ueber subjective, objective und absolute Zeit” [“Sobre el tiempo subjetivo, objetivo y absoluto”], en *ibid.*, pp. 463-480 (véase *Analysis*).
- , “Ueber relative und absolute Bewegung” [“Sobre el movimiento relativo y absoluto”], en *ibid.*, *PhM*, núm. 8, sin año (=1872), pp. 97-118 (véase *Analysis*).
- , “Notiz zur KantLaplace’schen Kosmogonie” [“Nota sobre cosmogonía kantiano-laplaciana”], *PhM*, núm. 9, 1874 (= ¡1873!), pp. 246-251.
- , “Platonismus und Darwinismus” [“Platonismo y darwinismo”], *PhM*, núm. 9, 1874 (= ¡1873!), pp. 441-472 (véase *Analysis*).

- , Reseña de C. Göring, 1874, *ZPPK*, núm. 65, 1874, pp. 81-103.
- , *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen [Investigaciones para el análisis filosófico de la realidad]*, Estrasburgo, 1876
- , Reseña de Von Fortlage, *JLz*, 3, 1876, pp. 265-267
- , “In Sachen der Psychophysik” [“En asuntos de la psicofísica”], *PhM*, núm. 13, 1877, pp. 515-522.
- , “Raumcharakteristik und Raumdeduction” [“Caracterización y deducción del espacio”] *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 201-214 (véase *Analysis*, 1880).
- , 1877, véase Laas, 1876.
- Liebmann, Otto, *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie [Para el análisis de la realidad. Una dilucidación de los problemas fundamentales de la filosofía]*, 2a. ed. considerablemente aumentada, Estrasburgo, 1880.
- , Reseña de Volkelt, *PhM*, núm. 16, 1880, pp. 349-357.
- , Reseña de Windelband, *DLZ*, núm. 1, 1880, especialmente pp. 155-157.
- , Reseña de H. Taine, 1880, *DLZ*, núm. 1, 1880, especialmente pp. 412-413.
- Meinong, Alexius, “Zur Charakteristik der ‘Gesinnungs-Philosophie’ der Gegenwart” [“Para la caracterización de la ‘filosofía del carácter’ en el presente”], *PhM*, núm. 11, 1875, pp. 452-463.
- Meyer, Jürgen Bona, *Kant’s Ansichten über die Psychologie. Einladungsschrift zum Amtsantritt der o. Prof. d. Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität am 9. 1. 1869 [Opiniones de Kant sobre la psicología. Texto del programa para la toma de posesión del puesto de profesor ordinario de filosofía en la Universidad Renana Federico Guillermo]*, Bonn, 1869.
- , *Die Gemeinschaft der Facultäten. Rede zum Eintritt in die philosophische Facultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, gehalten am 9. Januar 1869, Bonn [La comunidad de las facultades. Discurso de ingreso en la Facultad de la Universidad Renana Federico Guillermo, pronunciado el 9 de enero de 1869]*, Bonn, 1869.
- , *Kant’s Psychologie [Psicología de Kant]*, Berlín, 1870.
- , Reseña de Cohen, *ZVPs*, núm. 7, 1871, pp. 320-330.
- , *Philosophische Zeitfragen. Populäre Aufsätze [Cuestiones filosóficas de la época. Artículos de divulgación]*, Berlín, 1870.
- , “Neue Versuche einer Philosophie der Geschichte” [“Nuevos ensayos de filosofía de la historia”], *HZ*, núm. 25, 1871, pp. 303-378.
- , *Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker [Arthur Schopenhauer como ser humano y pensador]*, Berlín, 1872.
- , *Weltelend und Weltschmerz. Eine Rede gegen Schopenhauer’s und Hartmann’s Pessimismus, gehalten im wissenschaftlichen Verein zu Berlin [Miseria y dolor del*

- mundo. Discurso contra el pesimismo de Schopenhauer y Hartmann, pronunciado en la Sociedad Científica de Berlín*], Bonn, 1872.
- , *Der alte und der neue Glaube. Betrachtungen über D. F. Strauß' Bekenntniß* [*La antigua y la nueva fe. Reflexiones sobre la confesión de D. F. Strauss*], Bonn, 1873.
- , *Deutsche Universitäts-Entwicklung. Vorzeit, Gegenwart und Zukunft* [*Evolución de la universidad alemana. Pasado, presente y futuro*], Berlín, 1874.
- , *Fichte, Lassalle und der Sozialismus* [*Fichte, Lassalle y el socialismo*], Berlín, 1878 (9 de noviembre de 78, conferencia, Bonn).
- , 1881, véase Windelband, 1880.
- Michaëlis, Carl Theodor, 1877, véase Cohen, 1873.
- , 1877, véase Paulsen, 1875.
- Michelet, Carl Ludwig, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubel-Schrift* [*Hegel, el filósofo universal no refutado. Un escrito conmemorativo*], Aalen, 1970 (reimpresión de la 1a. ed., Leipzig, 1870).
- Nietzsche, Friedrich, “Schopenhauer als Erzieher” [“Schopenhauer como educador”] (= *idem*, “Unzeitgemäße Betrachtungen, Drittes Stück” [“Meditaciones inoportunas, tercera sección”]), en *idem*, *Werke in drei Bänden* [*Obras en tres tomos*], edición de Karl Schlehta, t. I, Munich, sin fecha (= 1956), pp. 287-365 (1a. ed., 1874) [*Schopenhauer como educador: tercera consideración intempestiva (1874)*, tr. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1999.]
- , *Werke in drei Bänden* [*Obras en tres tomos*], edición de Karl Schlehta, t. I, Munich, sin fecha y 1956.
- Optimus (seudónimo), “Aus der philosophischen Facultät” [“De la Facultad de Filosofía”], *Die Gegenwart* [*El Presente*], 1875, t. VII, núm. 10, pp. 154-155.
- Paulsen, Friedrich, *Symbolae. Ad systemata philosophiae moralis historicae et criticae* [*Símbolos. Para los sistemas de la filosofía moral histórica y crítica*], tesis doctoral, Berlín (27 de mayo de 1871), Berlín, sin año.
- , *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie* [*Ensayo de una historia de la evolución de la teoría kantiana del conocimiento*], Leipzig, 1875. Reseña de C. Th. Michaëlis, *ZVPs*, núm. 9, 1877, pp. 137-152.
- , Reseña de R. Flint, sin fecha, *ZVPs*, núm. 8, 1875, pp. 433-465.
- , 1876, véase B. Erdmann, 1876.
- , “Ueber das Verhältniss der Philosophie zur Wissenschaft. Eine geschichtliche Betrachtung” [“Sobre la relación de la filosofía a la ciencia. Una consideración histórica”], *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 15-50.
- , “Über die prinzipiellen Unterschiede erkenntnistheoretischer Ansichten” [“De las diferencias de principio de las opiniones gnoseológicas”], *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 159-173.

- , “Ueber den Begriff der Substantialität” [“Sobre el concepto de sustancialidad”], *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 488-513.
- , “Ueber John Stuart Mill’s Religionsphilosophie” [“Sobre la filosofía de la religión de John Stuart Mill”], *ZVPs*, núm. 9, 1877, pp. 50-97.
- , Reseña de Carl Göring, 1876; Rowland G. Hazard, 1875, *JLz*, núm. 4, 1877, pp. 513-514.
- , Reseña de W. Bagehot, sin fecha, *ZVPs*, núm. 9, 1877, pp. 324-339.
- , Reseña de H. R. Fox Bourne, 1876, *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 580-597.
- , Reseña de Richard Avenarius, sin fecha, *ZVPs*, núm. 10, 1878, pp. 105-112.
- , 1878, véase B. Erdmann, 1878.
- , 1879, véase B. Erdmann, 1878.
- , “Die Gründung der deutschen Universitäten im Mittelalter” [“La fundación de las universidades alemanas en la Edad Media”], *HZ*, núm. 45, 1881, pp. 251-311.
- Paulsen, Friedrich, “Organisation und Lebensordnungen der deutschen Universitäten im Mittelalter” [“Organización y estatutos orgánicos de las universidades alemanas en la Edad Media”], *HZ*, núm. 45, 1881, pp. 385-440.
- , “Was uns Kant sein kann?” [“¿Qué puede ser Kant para nosotros?”], *VWPh*, núm. 5, 1881, pp. 1-96.
- , Reseña de J. St. Mill, 1880, *VWPh*, núm. 5, 1881, pp. 499-502.
- Pfleiderer, Edmund, *Kantischer Criticismus und englische Philosophie. Eine Beleuchtung des deutsch-englischen Neu-Empirismus der Gegenwart als Beitrag zum Centenarium der Kritik der reinen Vernunft* [Crítico kantiano y filosofía inglesa. Una explicación del neoempirismo germano-británico del presente como contribución al primer centenario de la Crítica de la razón pura], Halle, 1881.
- , Reseña de Volkelt (I. v.), *INR*, núm. 11, 1881, t. II, pp. 198-199.
- Prantl, Karl von, *Gedächtnissrede auf Friedrich Adolph Trendelenburg* [Discurso en memoria de Friedrich Albert Trendelenburg], Munich, 1873.
- Reichlin-Meldegg, 1867, véase Liebmann, 1865 (Fuentes B).
- Riehl, Alois, *Realistische Grundzüge* [Elementos de realismo], en *PhSt*, pp. 1-60 (1a. ed., 1870).
- , “Moral und Dogma” [“Moral y dogma”], en *PhSt*, pp. 61-90 (1a. ed., 1872).
- , “Das Verhältniss von Moral und Religion” [“La relación de moral y religión”], *PhM*, núm. 8, sin año (= 1872), pp. 175-182.
- , “Über Begriff und Form der Philosophie” [“Del concepto y forma de la filosofía”], en *PhSt*, pp. 91-174 (1a. ed., 1872).
- , 1872, véase Cohen, 1871.
- , “Zur Erkenntnistheorie” [“Para la teoría del conocimiento”], reseña de E. Montgomery, sin fecha, *PhM*, núm. 8, sin fecha (= 1872), pp. 528-531.

- , “Naturwissenschaft für Philosophie” [“Ciencia natural para la filosofía”] (= reseña de Zöllner, 1872), *PhM*, núm. 9, 1874 (= ¡1873!), pp. 131-138.
- , 1873, véase Windelband, 1873.
- , Reseña de E. M. Zange, 1872, en *PhM*, núm. 10, 1874, pp. 134-140.
- , Reseña de “Eugen Dühring, *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*” [“Eugen Dühring, *Historia crítica de la filosofía desde sus orígenes hasta el presente*”], 2a. ed. aumentada, 1873, *PhM*, núm. 11, 1875, pp. 165-179.
- , *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. I. Band: Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus* [El criticismo filosófico y su significado para la ciencia positiva. Tomo I, *Historia y método del criticismo filosófico*], Leipzig, 1876.
- , Anuncio propio, *VWPh*, núm. 1, 1877, p. 319.
- , Reseña de Erdmann, *JLz*, núm. 3, 1876, pp. 723-724.
- , “Die englische Logik der Gegenwart” [“La lógica inglesa en la actualidad”], *PhSt*, pp. 175-201 (1a. ed. en *VWPh*, núm. 1, 1877).
- Riehl, Alois, “Kausalität und Identität” [“Causalidad e identidad”], en *PhSt*, pp. 202-218 (1a. ed. en *VWPh*, núm. 1, 1877).
- , “Der Raum als Gesichtsvorstellung” [“El espacio como representación del rostro”], en *PhSt*, pp. 219-226 (1a. ed. en *VWPh*, núm. 1, 1877).
- , 1877, véase Lange, 1877.
- , 1877, véase B. Erdmann, 1876.
- , 1878, véase Lange, 1877.
- , *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft* [El criticismo filosófico y su significado para la ciencia positiva], t. II, 1a. parte, *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntniss* [Los fundamentos sensibles y lógicos del conocimiento], Leipzig, sin fecha (= 1879).
- , anuncio propio, *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 460-461.
- , Gotthold Ephraim Lessing. *Rede zum Gedächtnis des 100jährigen Todestages Lessings. Graz 15. Febr. 1881* [Gotthold Ephraim Lessing. *Discurso en memoria del centenario de la muerte de Lessing. Graz, 15 de febrero de 1881*], en, del mismo autor, *Führende Denker und Forscher* [Pensadores e investigadores líderes], Leipzig, sin año (1922), pp. 119-149.
- , 1881, véase Laas, 1879.
- Rosenkranz, Karl, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* [Hegel como filósofo nacional], Leipzig, 1870.
- , “Trendelenburg und Hegel” [“Trendelenburg y Hegel”], en, del mismo autor, *Neue Studien* [Nuevos estudios], 4a. parte, Leipzig, 1878, pp. 463-474 (1a. ed., 1872).
- Schaarschmidt, Carl, “Vom rechten und vom falschen Kriticismus” [“Del verdadero y

- falso criticismo”], *PhM*, núm. 14, 1878, pp. 1-12.
- Schröder, Hans y C. R. W. Klose, *Lexikon der hamburgischen Schriftsteller bis zur Gegenwart...* [Diccionario de los escritores de Hamburgo hasta el presente...], t. v, Hamburgo, 1870.
- Seydel, Rudolf, “Zur Geschichte des Wortes ‘Erkenntnisstheorie’” [“Para la historia del vocablo ‘gnoseología’”] *PhM*, núm. 12, 1876, pp. 188-189.
- Stadler, August, *Kant's Teleologie und ihre erkenntnißtheoretische Bedeutung* [La teleología de Kant y su significado gnoseológico], Berlín, 1874.
- , *Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie (Kritische Darstellung v.)* [Exposición de los principios de la teoría del conocimiento puro en la filosofía kantiana], Leipzig, 1876.
- Steinthal, Heyman, “Zusatz zum vorstehenden Artikel (= Windelband, Die Erkenntnisslehre...)” [“Suplemento al presente artículo (= Windelband, La teoría del conocimiento...”)], *ZVPs*, núm. 8, 1875, pp. 178-189.
- Taubert, A., *Der Pessimismus und seine Gegner* [El pesimismo y sus adversarios], Berlín, 1873.
- Treitschke, Heinrich v., “Unsere Aussichten” [“Nuestras perspectivas”], en *Der Berliner Antisemitismusstreit* [El debate antisemita en Berlín], editado por Walter Boehlich, Francfort del Meno, 1965, pp. 7-75 (1a. ed. en *PJ*, noviembre de 1879).
- Trendelenburg, Adolf, “Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließlichen Subjektivität des Raumes und der Zeit” [“Sobre una omisión en la prueba kantiana de la subjetividad exclusiva del espacio y el tiempo”], en del mismo autor, *Historische Beiträge zur Philosophie* [Contribuciones históricas para la filosofía], t. III, *Vermischte Abhandlungen* [Miscelánea de ensayos], Berlín, 1867, p. 215-276.
- , *Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung* [Kuno Fischer y su Kant. Una confrontación], Leipzig, 1869.
- , *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas], 2 tomos, 3a. ed. aumentada, Leipzig, 1870.
- , *Der Zweck* (= Auszug aus *LU*, 1870) [El fin (Extracto de Investigaciones lógicas, 1870)], introducción y notas de Georg Wunderle, Paderborn, sin año (1925).
- , *Kleinere Schriften* [Escritos menores], 2 tomos, t. I, *Zur vaterländischen Geschichte* [Historia patria]; t. II, *Zu Staat und Recht* [Estado y derecho]. De la pedagogía. Discursos universitarios. De la contemplación del arte, Leipzig, 1871.
- Ulrici, Hermann, 1874, véase Windelband, 1873.
- Vaihinger, Hans, reseña de Reuschle, 1874, *PhM*, núm. 10, 1874, pp. 424-431.
- , “Der akademisch-philosophische Verein zu Leipzig” [“La asociación académico-filosófica de Berlín”], *PhM*, núm. 11, 1875, pp. 190-192.
- , “Der gegenwärtige Stand des kosmologischen Problems” [“El estado actual del

- problema cosmológico”], *PhM*, núm. 11, 1875, pp. 193-219.
- , *Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert. Ein kritischer Essay* [*Hartmann, Dühring y Lange. Para la historia de la filosofía alemana en el siglo XIX. Un ensayo crítico*], Iserlohn, 1876.
- , Reseña de Volkelt, *JLz*, núm. 4, 1877, pp. 339-342.
- , “Die drei Phasen des Czolbe’schen Naturalismus” [“Las tres fases del naturalismo de Czolbesch”], *PhM*, núm. 12, 1876, pp. 1-32.
- , “Über den Ursprung des Wortes ‘Erkenntnistheorie’” [“Sobre el origen del vocablo ‘gnoseología’”], *PhM*, núm. 12, 1876, pp. 84-90.
- , “Zur Aesthetik (= Rez. von: C. Hermann)” [“De la estética (= reseña de C. Hermann)”], *PhM*, núm. 12, 1876, pp. 347-377.
- , 1876, véase Laas, 1876.
- , “Moderne Modifications-Versuche der Kantischen Weltanschauung” [“Modernas tentativas de modificar la cosmovisión kantiana”], *Das Ausland* [*El Extranjero*], núm. 50, 1877, pp. 328-333.
- , “Der Begriff des Absoluten (mit Rücksicht auf Spencer)” [“El concepto del absoluto (respecto de Spencer)”], *VWPh*, núm. 2, 1878, pp. 188-221.
- , “Das Entwicklungsgesetz der Vorstellungen über das Reale” [“La ley de la evolución de las ideas sobre lo real”], *VWPh*, núm. 2, 1878, pp. 298-313, 415-448.
- Vaihinger, Hans, “Die Erdmann-Arnoldtsche Controverse über Kant’s Prolegomena” [“La controversia Erdmann-Arnoldt sobre los *Prolegómenos* de Kant”], *PhM*, núm. 16, 1880, pp. 44-71.
- , 1880, véase Volkelt, 1879.
- , *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben* [*Comentario a la Crítica de la razón pura de Kant. Para celebrar el primer centenario de la misma*], t. I, Stuttgart, 1881.
- , “Zum Jubiläum von Kant’s Kritik der reinen Vernunft” [“Para el jubileo de la *Crítica de la razón pura* de Kant”], *INR*, núm. 11, 1881, t. I, pp. 861-874.
- , (H. V), Reseña de H. Taine, 1880, *INR*, núm. 11, 1881, t. I, pp. 119-120.
- Vaihinger, Hans, 1881, véase Windelband, 1878-1880.
- , 1881, véase Windelband, 1878-1880.
- Volkelt, Johannes, “Die Entwicklung des modernen Pessimismus” [“El desarrollo del pesimismo moderno”], *INR*, núm. 2, 1872, t. I, pp. 952-968.
- , “Kant’s Stellung zum unbewußt Logischen” [“La postura de Kant ante lo inconscientemente lógico”], *PhM*, núm. 9, 1874 (= ¡1873!), pp. 49-57, 113-124.
- , “Philosophische Schriften” [“Escritos filosóficos”], *BLU*, 1873, núm. 19-20, pp. 289-293, 312-316.
- , “Kants Kategorischer Imperativ und die Gegenwart. Vortrag, gehalten im ‘Leseverein der deutschen Studenten Wien’s’ am 10.März 1875” [“El imperativo

- categorico y el presente. Conferencia dada en el ‘Círculo de lectura de estudiantes alemanes de Viena’ el 10 de marzo de 1875”], Viena, 1875.
- , 1877, véase Vaihinger, 1876.
- , Reseña de *PhM*, núm. 13, 1877, edición de C. Schaarschmidt, *JLz*, núm. 5, 1878, pp. 95-96.
- , *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysiert. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie* [Gnoseología de Immanuel Kant analizada de acuerdo con sus principios fundamentales. Una contribución para la fundación de la teoría del conocimiento], Leipzig, 1879.
- , Anuncio propio, *VWPh*, núm. 4, 1880, pp. 396-397.
- , Reseña de Vaihinger, *DLZ*, núm. 1, 1880, especialmente pp. 363-364.
- , 1879, véase B. Erdmann, 1878.
- , Reseña de R. Adamson, 1880, *PhM*, núm. 16, 1880, pp. 596-606.
- , 1880, véase Liebmann, 1880.
- , “Ueber die logischen Schwierigkeiten in der einfachsten Form der Begriffsbildung” [“Sobre las dificultades lógicas en la forma más simple de la formulación de los conceptos”], *PhM*, núm. 17, 1881, pp. 129-150.
- , “Die Aufgabe und die Fundamentalschwierigkeit der Erkenntnisstheorie als einer voraussetzungslosen Wissenschaft” [“La tarea y las dificultades principales de la teoría del conocimiento como una ciencia libre de presupuestos”], *PhM*, núm. 17, 1881, pp. 513-541.
- Volkelt, Johannes, “Carl Fortlage. Zum 12 Juni 1881” [“Carl Fortlage. Con motivo del 12 de junio de 1881”], *INR*, núm. 11, 1881, t. I, pp. 914-921.
- , “Die geschichtlichen Wirkungen der ‘Kritik der reinen Vernunft’” [“Los efectos históricos de la *Crítica de la razón pura*”], *Die Gegenwart* [El Presente], t. XIX, núm. 18, del 30 de abril de 1881, pp. 279-282; núm. 19, del 7 de mayo, pp. 295-297.
- , Reseña de R. Fakkenberg, 1879, *PhM*, núm. 17, 1881, pp. 89-94.
- , (I. V.), 1881, véase Pfeiderer, 1881.
- Windelband, Wilhelm, *Die Lehren vom Zufall* [Las doctrinas del azar], tesis doctoral, Berlín, 1870.
- , “Zwei Novellen von Turgenjew” [“Dos novelas de Turgeniev”], *INR*, núm. 2, 1872, t. I, pp. 679-687.
- , “Zur Charakteristik Ludwig Feuerbachs” [“Para caracterizar a Ludwig Feuerbach”], *INR*, núm. 2, 1872, t. II, pp. 735-743.
- , *Ueber die Gewißheit der Erkenntniß. Eine psychologisch-erkenntniß-theoretische Studie* [Sobre la certeza del conocimiento. Un estudio psicológico-gnoseológico], Berlín, 1873.
- , Reseña de Riehl, “Zur Erkenntnistheorie” [“Para la teoría del conocimiento”],

- PhM*, núm. 9, 1874 (= ¡1873!), pp. 292-296.
- , Reseña de H. Ulrici, *ZPPK*, núm. 65, 1874, pp. 285-308.
- , “Aus den romantischen Tagen der Philosophie (Von Magdeburg bis Königsberg. Von Karl Rosenkranz, Berlin 1873)” [“De los días románticos de la filosofía (De Magdeburgo hasta Königsberg. De Karl Rosenkranz, Berlín, 1873)”], *INR*, núm. 3, 1873, t. II, pp. 879-889.
- , (W. W.) Reseña de Th. Hermann, 1873, *INR*, núm. 3, 1883, t. II, pp. 861-863.
- , (W. W.) Reseña de H. G. Meyer, 1873, *INR*, núm. 3, 1873, t. II, pp. 863-864.
- , “Zur Logik” [“Para la lógica”] (= reseña de Chr. Sigwart, *Logik*, t. I, Tübinga, 1873), *PhM*, núm. 10, 1874, pp. 33-42, 85-91, 103-110.
- , “Die Erkenntnisslehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte” [“La doctrina del conocimiento bajo el punto de vista de la etnopsicología”], *ZVPs*, núm. 8, 1875, pp. 166-178.
- , “Ueber den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung. Rede zum Antritt der ordentlichen Professur der Philosophie an der Hochschule zu Zürich am 20. Mai 1876” [“Sobre el estado actual de investigación psicológica. Discurso para tomar posesión de la cátedra de filosofía en la Escuela Politécnica Federal de Zurich el 20 de mayo de 1876”], Leipzig, 1876.
- , “Pessimismus und Wissenschaft” [“Pesimismo y ciencia”], *Präl* II, pp. 218-243 (primero en *Der Salon [El Salón]*, 1877, t. II, pp. 814-821, 951-957).
- , “Ueber die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich” [“Sobre las diferentes fases de la doctrina kantiana de la cosa-en-sí”], *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 224-266.
- Windelband, Wilhelm, “Zum Gedächtnis Spinozas (An seinem zweihundertjährigen Todestage gesprochen an der Universität Zürich)” [“En memoria de Spinoza (discurso en el segundo centenario de su muerte, pronunciado en la Universidad de Zurich”], *Präl*, I, pp. 88-111 (primero en *VWPh*, núm. 1, 1877, pp. 419-440).
- , *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften [La historia de la filosofía moderna en su conexión con la cultura universal y las ciencias particulares]*, t. I, *Von der Renaissance bis Kant [Del Renacimiento a Kant]*, Leipzig, 1878.
- , “Ueber experimentale Aesthetik” [“Sobre estética experimental”], *INR*, núm. 8, 1878, t. I, pp. 601-616.
- , “Ueber den Einfluss des Willens auf das Denken” [“Sobre el influjo de la voluntad en el pensamiento”], *VWPh*, núm. 2, 1878, pp. 265-297; retomado en *Präl*, 1884, bajo el título “Über Denken und Nachdenken” [“Pensar y reflexionar”], pp. 176-210.
- , “Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick (Nach einem Vortrage in der akademischen Gesellschaft zu Freiburg i. B. am 29. November 1878)” [“Friedrich Hölderlin y su destino. (Según una conferencia dada en la Sociedad Académica de

- Friburgo en Brisgovia el 29 de noviembre de 1878)”, *Präl*, I, pp. 230-259.
- , *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften [La historia de la filosofía moderna en su conexión con la cultura universal y las ciencias particulares]*, t. II, *Von Kant bis Hegel und Herbart [De Kant a Hegel y Herbart]* (también bajo el título *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie [La filosofía alemana en flor]*), Leipzig, 1880. [*Historia de la filosofía moderna: En su relación con la cultura y las ciencias particulares*, tr. Elsa Taberning, Buenos Aires, Nova, 1951.]
- , Reseña de Vaihinger, *DR*, núm. 28, 1881, pp. 309-311.
- , Reseña de Vaihinger (H. V), *INR*, núm. 11, 1881, t. I, pp. 187-189.
- , Reseña de J. B. Meyer, *DLZ*, núm. 2, 1881, especialmente pp. 437-439.
- , “Über Sokrates (Ein Vortrag)” [“Sócrates (una conferencia)”], *Präl*, I, pp. 55-87 (dada en 1880).
- , 1880, véase Liebmann, 1880.
- , “Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie. (Ein.Vortrag. 1881)” [“Immanuel Kant. Para una celebración profana de su filosofía”], *Präl* I, pp. 112-146.
- Wundt, Wilhelm, “Philosophy in Germany” [“Filosofía en Alemania”], *Mind*, núm. 2, 1877, pp. 493-518. [*Introducción a la filosofía*, tr. de la 5a. ed. alemana y estudio sobre la filosofía contemporánea alemana y la filosofía científica de Wundt por Eloy Luis André, Madrid, D. Jorro, 1911-1912.]
- Zeller, Eduard, “Ueber die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften. Rede zum Geburtsfeste des Großherzogs Karl Friedrich von Baden und zur akademischen Preisvertheilung am 23. November 1868” [“Sobre la tarea de la filosofía y su posición frente a las otras ciencias. Discurso pronunciado para festejar el nacimiento del gran duque de Baden y para la entrega de los premios académicos el 23 de noviembre de 1868”], en, del mismo autor, *Vorträge und Abhandlungen [Conferencias y ensayos]*, 2a. colección, Leipzig, 1877, pp. 445-466.
- Zeller, Eduard, *Staat und Kirche. Vorlesungen an der Universität zu Berlin gehalten [Estado e Iglesia. Clases dadas en la Universidad de Berlín]*, Leipzig, 1873.

B. INDICE BIBLIOGRÁFICO

- Adam, Herbert, *Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel [Cambio de sistema filosófico de Carl Leonhard Reinhold]*, Heidelberg, 1930.
- Adelmann, Dieter, *Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens [Unidad de la consciencia como problema fundamental de la filosofía de Hermann Cohen]*, tesis doctoral, Heidelberg, 1968.
- Adickes, Erich, “Liebmann als Erkenntnistheoretiker. (Untersuchungen zur Theorie der Apriorität, sowie über die Evidenz der geometrischen Axiome)” [“Liebmann como

- teórico del conocimiento. (Investigaciones para la teoría de la aprioridad, como también sobre la evidencia de los axiomas geométricos”], *KSt*, núm. 15, 1910, pp. 1-52.
- , “Erich Adickes”, en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung [Autobiografías de la filosofía alemana del presente]*, edición de Raymund Schmidt, t. II, Leipzig, 1921, pp. 1-30.
- , *Kant und das Ding an sich [Kant y la cosa en sí]*, Berlín, 1924.
- Alexander, Dietrich (ed.), 1982, véase *Philosophenlexikon... [Diccionario de defilósofos...]*
- Allihn, F. H. Th., véase Fuentes B.
- Andresen, Carl y Georg Denzler, *dtv-Wörterbuch der Kirchengeschichte [Diccionario de historia de la Iglesia de la Editorial Alemana de Libros de Bolsillo]*, Munich, 1982.
- Anónimo (H. K.), “Prof. Dr. A. L. Kym (In memoriam)”, *Neue Zürcher Zeitung [Nuevo Periódico de Zurich]*, núm. 121, 1900 (núm. 125 del 6 de mayo), p. 1.
- Apelt, E. F., véase Fuentes A.
- Arnoldt, Emil, véase Fuentes B.
- , *Gesammelte Schriften [Obras reunidas]*, t. I, *In der Bahn freigemeindlicher Ansichten. Kritiken und Referate [En la senda de las opiniones de las comunidades libres. Críticas y ponencias]*, Berlín, 1907.
- Aster, Ernst v., *Die Philosophie der Gegenwart [La filosofía del presente]*, Leiden, 1935. [La filosofía del presente, tr. de R. S. Hartman y E. C. Frost, México, UNAM, 1964.]
- Avenarius, Richard, véase Fuentes C.
- Barach, Carl Sigmund, véase Fuentes B, C.
- Bauch, Bruno (ed.), 1912, véase Liebmann (Fuentes B)
- Baumgarten, Alexander Gottlieb, véase Fuentes A.
- Baumgartner, Hans Michael y Wilhelm G. Jacobs, *J. G. Fichte-Bibliographie [Bibliografía de J. G. Fichte]*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968.
- Bebel, August, *Aus meinem Leben [De mi vida]*, 3 partes, 9a. ed., Berlín, 1930 (1a. ed., 1910)
- Beer, Rainer (ed.), 1967, véase Trendelenburg (Fuentes A).
- Beneke, Friedrich Eduard, véase Fuentes A.
- Bentham, véase Fuentes A.
- Berger, Johann Erich v., véase Fuentes A.
- Der Berliner Antisemitismusstreit [El debate antisemita en Berlín]*, edición de Walter Boehlich, Francfort del Meno, 1965.
- Bernstein, Eduard, “Zur Würdigung Friedrich Albert Lange’s” [“Elogio de Friedrich

- Albert Lange”], *Die Neue Zeit [La Nueva Época]*, 10 de febrero de 1892, pp. 68-78, 101-109, 132-141.
- Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie [Los presupuestos del socialismo y las tareas de la socialdemocracia]*, 2a. ed., mejorada y completada, Stuttgart-Berlín, 1921 (1a. ed., 1899). [*Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, México, Siglo XXI Editores, 1982.]
- Bismarck und die preußisch-deutsche Politik 1871-1890 [Bismarck y la política prusianoalemana]*, edición de Michael Stürmer, Munich, 1970.
- Bloch, Ernst, “Über den gegenwärtigen Stand der Philosophie” [“Sobre el estado actual de la filosofía”], en del mismo autor, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie [Ensayos filosóficos para la fantasía objetiva]*, Francfort del Meno, 1969 (= *Gesamtausgabe [Obras completas]*, t. x), pp. 292-317.
- , *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel [Comentarios a Hegel en torno al tema sujeto-objeto. Comentarios a Hegel]*, Berlín, 1952. [*Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 1983.]
- , “Zweierlei Kant-Gedenkjahre” [“Dos distintos años conmemorativos de Kant”], en *Immanuel Kant zu ehren [En honor de Immanuel Kant]*, edición de Joachim Kopper-Rudolf Malter, Francfort del Meno, 1974, pp. 347-365 (1a. ed., 1954).
- Boehlich, Walter (Hg.), 1965, véase (*Der*) *Berliner Antisemitismus... [El debate antisemita...]*
- Bösch, J. M., *Friedrich Albert Lange und sein ‘Standpunkt des Ideals’ [Friedrich Albert Lange y su “tesis del ideal”]*, Frauenfeld, 1890.
- Bonitz, Hermann, véase Fuentes C.
- Braniss, Christlieb Julius, véase Fuentes A, B.
- Brasch, Moritz, *Leipziger Philosophen. Portraits und Studien aus dem wiss. Leben der Gegenwart... [Filósofos de Leipzig. Retratos y estudios tomados de la vida científica del presente]*, Leipzig, 1894.
- Bratuscheck, Ernst, véase Fuentes C.
- Braun, Heinrich, véase Fuentes C.
- Buhr, Manfred, “Neukantianismus” [“Neokantismo”], en *Philosophisches Wörterbuch [Diccionario de filosofía]*, edición de Georg Klaus y Manfred Buhr, t. II, Leipzig, 1975 (= 11a. ed.), pp. 863-865.
- Busch, Alexander, *Die Geschichte des Privatdozenten. Eine soziologische Studie zur großbetrieblichen Entwicklung der deutschen Universitäten [La historia del docente particular. Un estudio sociológico para el desarrollo macroempresarial de las universidades alemanas]*, Stuttgart, 1959.
- Calinich, Ernst Adolf Eduard, véase Fuentes A, B.
- Carriere, Moriz, véase Fuentes B.
- Cassirer, Ernst, “Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie“

- [“Hermann Cohen y la renovación de la filosofía kantiana”], *KantST*, núm. 17, 1912, pp. 252-273.
- , (ed.), 1928, véase Cohen (Fuentes C).
- , *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4. Band: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932)* [El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia de la época más reciente, t. IV, De la muerte de Hegel hasta el presente (periodo de 1832 a 1932)], Darmstadt, 1973 (1a. ed., 1950).
- Castle, Eduard, “Herrschaft und Niedergang des deutsch-liberalen Großbürgertums 1866 bis 1890, I. Im Völker-, Kultur- und Klassenkampf” [“Dominio y ocaso de la gran burguesía alemana liberal 1866-1890. I. En la lucha de los pueblos, las culturas y las clases”], en *Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Dichtung in Österreich-Ungarn*, [Historia germano-austriaca de la literatura. Un manual para la historia de la literatura alemana en Austro-Hungría], editado por E. Castle, t. III, de 1848 a 1890; Viena, 1926, p. 593 y ss.
- Christ, W. v., *Gedächtnisrede auf Karl von Prantl, gehalten in der öffentlichen Sitzung der k.b. Akademie der Wissenschaften in München am 28. März 1889* [En memoria de Karl von Prantl, discurso pronunciado en Munich el 28 de marzo de 1889 ante la Real Academia de las Ciencias de Baviera], Munich, 1889.
- Clemens, Ferdinand, 1930, véase Erdmann, Johann Eduard.
- Cohen, Hermann, véase Fuentes B, C.
- , Reseña de P. J. Carbonnelle, 1881, *DLZ*, núm. 3, 1882, especialmente pp. 163-164.
- , Reseñas de Chr. Sigwart, 1881, *DLZ*, núm. 3, 1882, especialmente pp. 891.
- , Reseña de H. Spencer, *DLZ*, núm. 3, 1883, especialmente pp. 1524-1525.
- Cohen, Hermann, “Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte” [“El principio del método infinitesimal y su historia”], en *SPZ*, II, pp. VII-169 (1a. ed., 1883; reimpresión, Francfort del Meno, 1968, con una introducción de Werner Flach).
- , *Kants Theorie der Erfahrung* [Teoría kantiana de la experiencia], 2a. ed. reelaborada, Berlín, 1885.
- , *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur siebenten Auflage von Fr. Alb. Lange's Geschichte des Materialismus in zweiter, erweiterter Auflage* [Introducción con suplemento crítico a la séptima edición de Historia del materialismo de Friedrich Albert Lange en la segunda edición aumentada], en *ibid.*, Leipzig, 1902.
- , *Ethik des reinen Willens* [Ética de la voluntad pura], 3a. ed., Berlín, 1921 (= 2a. ed., 1907).
- , *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* [Comentario a la Crítica de la razón pura de Kant], Leipzig, 1907.

- , August Stadler, en *SPZ*, II, pp. 440-458 (primero en *KantST*, núm. 15, 1910).
- Conrad, J., *Das Universitätsstudium in Deutschland während der letzten 50 Jahre. Statistische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung Preußens* [El estudio universitario en Alemania durante los últimos 50 años. Investigaciones estadísticas con especial consideración de Prusia], Jena, 1884.
- Cousin, véase Fuentes A.
- Dahn, Felix, véase Fuentes B.
- Denzler, Georg, véase Andresen, Carl.
- Devantier, *Zur Erinnerung an Friedrich Adolf Trendelenburg* [En memoria de Friedrich Adolf Trendelenburg], Eutin, 1902.
- Diemer, Alwin (ed.), 1968, véase Schmid (Fuentes A).
- , “Erkenntnistheorie, Erkenntnislehre, Erkenntniskritik” [“Teoría del conocimiento, doctrina del conocimiento, crítica del conocimiento”], *HWP*, núm. 2, 1972, especialmente p. 683
- , “Geisteswissenschaften” [“Ciencias del espíritu”], *HWP*, núm. 3, 1974, especialmente pp. 211-115.
- Diesterweg, Adolph, véase Fuentes A, B.
- Dilthey, véase Fuentes B, C.
- , *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introducción a las ciencias del espíritu], 7a. ed., Stuttgart, 1973 (1a. ed., 1883). [Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia, tr. Eugenio Imaz, México, FCE, 1949, 1978; tr. José Ortega y Gasset, Madrid, Alianza, 1980; tr. Julián Marías, pról. José Ortega y Gasset, Madrid, Rev. de Occidente, 1956; 1966.]
- , “Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie” [“Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica”], en, del mismo autor, *Die Philosophie des Lebens. Aus seinen Schriften ausgewählt von Hermann Nohl. Mit Vorwort von Otto Friedrich Bollnow* [La filosofía de la vida. Antología de sus escritos hecha por Hermann Nohl. Con prólogo de Otto Friedrich Bollnow], Stuttgart-Gotinga, 1961 (1a. ed., 1894).
- Dilthey, “Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts” [“Las tres formas fundamentales de los sistemas en la primera mitad del siglo XIX”], en, del mismo autor, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* [La historia del joven Hegel y otros estudios para la historia del idealismo], Leipzig-Berlin, 1921 (= del mismo autor, *Gesammelte Schriften* [Escritos completos], t. IV, pp.), pp. 528-554 (1a. ed., 1898).
- , “Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen” [“Los tipos de la cosmovisión y su perfeccionamiento en los sistemas metafísicos”], en, del mismo autor, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* [Doctrina de la cosmovisión. Estudios para la

- filosofía de la filosofía*], Leipzig, Berlín, 1931 (= *Gesammelte Schriften [Escritos completos]*, t. VIII), pp. 73-118 (1a. ed., 1911).
- , *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, 1. Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften [El mundo del espíritu. Introducción a la filosofía de la vida, 1a. mitad, Estudios para la fundación de las ciencias del espíritu]*, Leipzig, Berlín, 1924.
- , *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880) [Las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia. Trabajos preliminares para la introducción a las ciencias del espíritu (1865-1880)]*, edición de Helmut Johach y Frithjof Rodi, Gotinga, 1977 (= del mismo, *Gesammelte Schriften [Escritos completos]*, t. XVIII).
- Dressler, Johann Gottlieb, véase Fuentes A, B.
- Drobisch, Moritz Wilhelm, véase Fuentes A, B.
- Droysen, Johann Gustav, véase Fuentes B.
- Du Bois-Reymond, Emil, véase Fuentes C.
- Dühring, Eugen, véase Fuentes C.
- Dussort, Henri, *L'école de Marbourg [La escuela de Marburgo]*, París, 1963.
- Ebbinghaus, Julius, "Schulphilosophie und Menschenbildung im 19. Jahrhunderte" ["Filosofía escolástica y formación humana en el siglo XIX"] en, del mismo autor, *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden [Ensayos, conferencias y discursos completos]*, Hildesheim, 1968, pp. 257-273 (1a. ed., 1943).
- , "Hermann Cohen als Philosoph und Publizist" ["Hermann Cohen como filósofo y escritor"], *Archiv für Philosophie [Archivo de Filosofía]*, núm. 6, 1956, pp. 109-122.
- , "Zur Berufung Cohens auf den Marburger Lehrstuhl" ["Sobre el nombramiento de Cohen a la cátedra de Marburgo"], *Archiv für Philosophie [Archivo de Filosofía]*, núm. 9, 1959, pp. 90-92.
- Eckert, Georg (Hg.), 1968, véase Lange (Fuentes C).
- Eisfeld, Gerhard, *Die Entstehung der liberalen Parteien in Deutschland 1858-1870. Studie zu den Organisationen und Programmen der Liberalen und Demokraten [El surgimiento de los partidos liberales en Alemania 1858-1870. Estudios para las organizaciones y programas de los liberales y demócratas]*, Hannover, 1969.
- Eisler, Rudolf, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe [Diccionario de los conceptos filosóficos]*, 3a. ed. completamente revisada, t. I, Berlín, 1910.
- , *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß [Diccionario de Kant. Libro de consulta sobre los escritos, cartas y legado manuscrito completos de Kant]*, elaborado por..., Hildesheim-Nueva York, 1972 (= 2a. reimpresión inalterada, Berlín, 1930).

- Ellissen, O. A., *Friedrich Albert Lange. Eine Lebensbeschreibung [Friedrich Albert Lange. Una biografía]*, Leipzig, 1891.
- , (ed.), 1897, véase Lange (Fuentes C).
- , (ed.), 1905-1906, véase Lange (Fuentes C).
- , (ed.), 1926, véase Lange (Fuentes B).
- Erdmann, Benno, véase Fuentes C.
- , 1896, véase Erdmann, Johann Eduard.
- Erdmann, Johann Eduard, véase Fuentes B.
- , *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Zweiter und letzter Band. Philosophie der Neuzeit [Elementos para la historia de la filosofía. Segundo y último tomo. Filosofía de la modernidad]*, 4a. ed., revisada por Benno Erdmann, Berlín, 1896.
- , *Grundriß der Geschichte der Philosophie [Elementos de historia de la filosofía]*, reelaboración y continuación hasta el presente de Ferdinand Clemens, Berlín-Zurich, 1930.
- Erdmann, Karl, véase Fuentes B.
- Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus [Teoría del conocimiento y lógica en el neokantismo]*, edición e introducción de Werner Flach y Helmut Holzhey, Hildesheim, 1979 (= 1980).
- “Erkenntnistheorie” [“Teoría del conocimiento”], en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie [Enciclopedia, filosofía y teoría de la ciencia]*, edición de Jürgen Mittelstrass, t. I (A-G), Mannheim-Viena-Zurich, 1980.
- Eucken, Rudolf, “Zur Erinnerung an Adolf Trendelenburg” [“En memoria de Adolf Trendelenburg”], *DR*, núm. 63, 1902, pp. 448-458.
- Eulenburg, Franz, *Die Frequenz der deutschen Universitäten. Von ihrer Gründung bis zur Gegenwart [La frecuencia en las universidades alemanas. Desde sus fundaciones hasta la época presente]*, Leipzig, 1904.
- Fechner, G. Th., véase Fuentes C.
- Ferber, Christian v. *Die Entwicklung des Lehrkörpers der deutschen Universitäten und Hochschulen 1864-1954 [La evolución del cuerpo docente de las universidades y escuelas superiores de Alemania]*, Gotinga, 1956.
- Fetscher, Iring (Comte-bibliografía), en Auguste Comte, *Rede über den Geist des Positivismus, übersetzt, eingeleitet, u. hg. v. Auguste Comte, Rede über den Geist des Positivismus. Übersetzt, eingeleitet und hg. v. Iring Fetscher [Discurso sobre el espíritu del positivismo. Traducido, introducido y editado por Iring Fetscher]*, Hamburgo, 1979.
- Feuerbach, Ludwig, véase Fuentes A.
- Fichte, Johann Gottlieb, véase Fuentes A.
- Fichte, Immanuel Hermann, véase Fuentes A, B.
- Fiedler, Frank, “Methodologische Auseinandersetzungen in der Zeit des Übergangs zum

- Imperialismus (Dilthey, Windelband, Rickert)” [“Disputas metodológicas en la época de la transición al imperialismo (Dilthey, Windelband, Rickert)”], en *Studien über die deutsche Geschichtswissenschaft [Estudios sobre la ciencia alemana de la historia]*, t. II, editado por Joachim Streisand, Berlín, 1965, pp. 152-178.
- Fischer, Kuno, véase Fuentes A, B, C.
- , *Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Theil. Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie [Immanuel Kant y su doctrina. Primera parte: Nacimiento y fundación de la filosofía crítica]*, 3a. ed. reelaborada, Munich, 1882 (= del mismo autor, *Geschichte der neuern Philosophie [Historia de la filosofía moderna]*, t. III. [Crítica de la razón pura, I, Immanuel Kant. Precedida de la vida de Kant; Historia de los orígenes de la filosofía crítica, México, Colofón, 1996, 1989.
- , *J. G. Fichte und seine Vorgänger [J. G. Fichte y sus predecesores]*, 2a. ed. corregida y aumentada, Munich, 1884 (= del mismo autor, *Geschichte der neuern Philosophie [Historia de la filosofía moderna]*, t. V).
- , *Kritik der kantischen Philosophie [Crítica de la filosofía kantiana]*, 2a. ed. (¡reelaborada!), Heidelberg, sin año (= 1892) (= del mismo autor, *Philosophische Schriften [Escritos filosóficos, 2]*).
- Flach, Werner (ed.), 1979-1980, *Erkenntnistheorie... [Teoría del conocimiento...]*.
- Flitner, Willy, *August Ludwig Hülsen und der Bund der freien Männer [August Ludwig Hülsen y la Alianza de los hombres libres]*, Jena, 1913.
- Fortlage, Carl, véase Fuentes A, B, C.
- Frank, Horst Joachim, *Dichtung, Sprache, Menschenbildung. Geschichte des Deutschunterrichts von den Anfängen bis 1945 [Poesía, lenguaje, formación humanista. Historia de la clase de alemán desde los inicios hasta 1945]*, 2 tomos, Munich, 1976 (1a. ed., 1973).
- Franz-Willing, Georg, “Der große Konflikt: Kulturkampf in Preußen” [“El gran conflicto: El conflicto entre la Iglesia y el Estado en Prusia”], en *Moderne Preußische Geschichte. Eine Anthologie [Historia moderna de Prusia. Una antología]*, escrita y editada por Otto Busch y Wolfgang Neugebauer, t. III, Berlín Nueva York, 1981, pp. 1395-1457 (1a. ed., 1954).
- Frauenstädt, Julius, véase Fuentes B.
- Frei, Bruno, reseña de la nueva edición de GdM, 1974, *Das Argument [El Argumento]*, cuaderno 92 = núm. 17, 1975, pp. 702-703.
- Friedrich, Johannes, *Friedrich Eduard Beneke. Ein Gedenkblatt zu seinem 100. Geburtstage [Friedrich Eduard Beneke. Recuerdo de su centésimo cumpleaños]*, Wiesbaden, 1898.
- Fries, J. F., véase Fuentes A.
- Gehring, Johannes, *Die Religionsphilosophie J. E. v. Berger [La filosofía de la religión de J. E. von Berger]*, tesis doctoral, Leipzig, 1897.
- Geldsetzer, Lutz, *Die Philosophie der Philosophiegeschichtschreibung im 19.*

- Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und – betrachtung [La filosofía de la historiografía en el siglo XIX. Para la teoría de la ciencia de la historiografía e historia de la filosofía]*, Meisenheim am Glan, 1968.
- , *Die Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts [La filosofía en la primera mitad del siglo XIX]* (= Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie [Historia de la filosofía]*, 9a. ed., t. III.1), completamente reelaborada y provista de reseñas bibliográficas por Lutz Geldsetzer, Hamburgo, 1975.
- George, Leopold, véase Fuentes A, B, C.
- Glockner, Hermann (ed.), 1949, véase Trendelenburg (Fuentes A).
- Goldmann, Lucien, *Dialektische Untersuchungen [Investigaciones dialécticas]*, Neuwied-Berlín, 1966. [*Investigaciones dialécticas*, tr. Eduardo Vázquez, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.]
- Gramzow, Otto, *F. E. Benekes Leben und Philosophie. Auf Grund neuer Quellen kritisch dargestellt [Vida y filosofía de F. E. Beneke, expuestas críticamente sobre la base de nuevas fuentes]*, Berna, 1899.
- Grapengiesser, C., véase Fuentes C.
- Grün, Karl, véase Fuentes C.
- Gründer, *Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte [Reflexión de las continuidades. Para el pensamiento histórico de las últimas décadas]*, Gotinga, 1982.
- Gruppe, O. F., véase Fuentes A, B.
- Günther, Henning, *Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort von ... Günter Rohrmoser [Filosofía del progreso. La justificación, que da Hermann Cohen, de la sociedad burguesa. Con un prólogo de... Günter Rohrmoser]*, Munich, 1972.
- Gumplosch, V. Ph., véase Fuentes B.
- Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort [Conocimiento e interés, con un nuevo epílogo]*, Francfort del Meno, 1973 (1a. ed., 1968). [*Conocimiento e interés*, introd., estudio y tr. M. Jiménez Redondo, Valencia, Universidad de Valencia, 1996; tr. Ivars Jiménez Manuel y José F. Santos Luis Martín, Madrid, Taurus, 1982.]
- , *Technik und Wissenschaft als “Ideologie” [Técnica y ciencia como “ideología”]*, Francfort del Meno, 1968.
- Halbfass, W., “Apriorismus” [“Apriorismos”], *HWP*, núm 1, 1971, especialmente pp. 476-477.
- Hamann, Richard y Jost Hermand, *Gründerzeit [Época de los fundadores]*, Berlín, 1965.
- Harich, Wolfgang, “Rudolf Haym. Seine politische und philosophische Entwicklung” [“Rudolf Haym. Su evolución filosófica y política”], *Sinn und Form [Sentido y*

- Forma*], núm. 6, 1954, pp. 482-527.
- Harms, Friedrich, véase Fuentes A, B.
- Hartenstein, Gustav, véase Fuentes A, B.
- Hartmann, Albert, *Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik [El idealismo tardío y la dialéctica hegeliana]*, Berlín, 1937.
- Hartmann, Eduard v., véase Fuentes C.
- Hauser, Arnold, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur [Historia social del arte y la literatura]*, Munich, 1975 (= 33-42 mil). [*Historia social de la literatura y del arte*, tr. A. Tovar y F. P. Varas-Reyes, Barcelona, Labor, 1992; 1988; 1985; 1983; 1976; 2005; 1957; La Habana, Ed. Revolucionaria, 1966; Madrid, Guadarrama, 1972; 1962; Madrid, Debate, 1998.]
- Haym, Rudolf, véase Fuentes B, C.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, véase Fuentes A.
- Heid, Ludger, “Friedrich Albert Lange und der preußische Vertassungskflikt” [“Friedrich Albert Lange y el conflicto constitucional prusiano”], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 56-70.
- , “Biographische Daten zu F. A. Lange” [“Datos biográficos de F. A. Lange”], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 268-270.
- Heinze, Max, véase Fuentes C.
- , (ed.), 1906, véase Ueberweg, 1906.
- Helmholtz, Hermann v., véase Fuentes B, C.
- , “Erinnerungen. Tischrede gehalten bei der Feier des 70. Geburtstages” [“Recuerdos. Discurso pronunciado durante la comida para festejar su septuagésimo cumpleaños”], Berlín, 1891, en, del mismo autor, *Vorträge und Reden [Conferencias y discursos]*, 4a. ed., t. I, Braunschweig, 1896, pp. 1-21.
- Hennemann, Gerhard, *Grundzüge einer Geschichte der Naturphilosophie und ihrer Hauptprobleme [Elementos de historia de la filosofía natural y de sus problemas principales]*, Berlín, 1975.
- Henrich, Dieter, “Anfang und Methode der Logik” [“Inicio y método de la lógica”], en, del mismo autor, *Hegel im Kontext [Hegel en contexto]*, Francfort del Meno, 1971, pp. 73-94. [*Hegel en su contexto*, tr. y notas Jorge Aurelio Díaz, Caracas, Monte Ávila, 1990.]
- Hermant, Jost, véase Hamann, Richard.
- Herrmann, Hildegard, *Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes. Ein Beitrag zur Geschichte der nachhegelschen Spekulation [La filosofía de Immanuel Hermann Fichte. Una contribución para la historia de la especulación posthegeliana]*, Berlín, 1928.
- Herrmann, Ullrich, “Wilhelm Dilthey”, en *Klassiker der Pädagogik [Clásicos de la pedagogía]*, t. II, *Von Karl Marx bis Jean Piaget [De Karl Marx a Jean Piaget]*,

- edición de Hans Scheuerl, Munich, 1979, pp. 72-84.
- Heyer, Friedrich (ed.), *Religion ohne Kirche. Die Bewegung der Freireligiösen. Ein Handbuch [Religión sin Iglesia. El movimiento de las comunidades religiosas libres. Un manual]*, edición de Friedrich Heyer, con la colaboración de Volker Pitzer], Stuttgart, 1977.
- Hoffmann, Ernst, *Kuno Fischer. Rede bei der akademischen Feier seines hundertsten Geburtstages, den 23. Juli 1924 [Kuno Fischer. Discurso pronunciado en la celebración académica del centenario de su nacimiento el 23 de julio de 1924]*, Heidelberg, 1924.
- Holzhey, Helmut, “Zwei Briefe Hermann Cohens an Heinrich von Treitschke” [“Dos cartas de Hermann Cohen a Heinrich von Treitschke”], *Bulletin für die Mitglieder der Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Institute [Boletín para los Miembros de la Sociedad de Amigos del Instituto Leo Baeck]*, Tel Aviv, núm. 12, 1969, pp. 183-204.
- , “Philosophie und Wissenschaft. Zur Genese der Grundkonzeption des Marburger Neukantianismus” [“Filosofía y ciencia. Génesis de la concepción fundamental del neokantismo de Marburgo”], *Neue Zürcher Zeitung [Nuevo Periódico de Zurich]*, suplemento del 22 de octubre de 1972.
- , “Philosophische Kritik. Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie bei F. A. Lange” [“Crítica filosófica. Para la relación de teoría del conocimiento y filosofía social en F. A. Lange”], Knoll-Schoeps, 1975, pp. 207-226.
- , (Hg.), 1979-1980, véase *Erkenntnistheorie*.
- Jacobs, Wilhelm G., véase Baumgartner, Hans Michael.
- Jacobson, Max, “Zur Geschichte der Hegelschen Philosophie und der preußischen Universitäten in der Zeit von 1838 bis 1860. (Aus Briefen des Ministerialrats Johannes Schulze an Karl Rosenkranz)” [“Para la historia de la filosofía hegeliana y de las universidades de Prusia en el periodo 1838-1860. (De las cartas del consejero ministerial Johannes Schulze a Karl Rosenkranz)”], *Deutsche Revue [Revista Alemana]*, núm. 30, 1905, pp. 118-123.
- Jaeger, Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung [Aristóteles. Documentación de una historia de su evolución]*, Francfort del Meno, 1967. [*Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, tr. José Gaos, México, FCE, 1946.]
- Jaensch, Erich, “Zum Gedächtnis von Alois Riehl. Gedanken über den Mann und das Werk, über das Fortwirken und die Zukunftsaussichten des realistischen Kritizismus” [“En memoria de Alois Riehl. Pensamientos acerca del hombre y la obra, el influjo continuo y las perspectivas futuras del criticismo realista”], *KantST*, núm. 30, 1925, pp. I-XXXVI.
- Jakowenko, Boris, *Wilhelm Windelband. Ein Nachruf [Wilhelm Windelband. Un artículo necrológico]*, Praga, 1941.

- Jarausch, Konrad H., "Frequenz und Struktur. Zur Sozialgeschichte der Studenten im Kaiserreich" ["Frecuencia y estructura. Para la historia social de los estudiantes en el periodo imperial"], en Peter Baumgart (ed.), *Bildungspolitik zur Zeit des Kaiserreichs [Política educativa en la época del imperio]*, Stuttgart, 1980, pp. 119-149.
- Jodl, Friedrich, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft, 2. Bd.: Von Kant bis zur Gegenwart [Historia de la ética como ciencia filosófica, t. II, De Kant hasta el presente]*, sin año (=reimpresión de la 3a. ed., 1923).
- Joel, Karl, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie [Mutaciones de la cosmovisión. Una historia de la filosofía como filosofía de la historia]*, 2 tomos, Tubinga, 1934.
- Jung, Mathias, *Der Neukantianische Realismus von Alois Riehl [El realismo neokantiano de Alois Riehl]*, tesis doctoral, Bonn, 1973.
- Kambartel, F., "Erfahrung" ["Experiencia"], en *HWP*, núm. 2. 1972, especialmente pp. 609-617. [*Experiencia y estructura*, tr. Ernesto Garzón Valdés, Buenos Aires, Sur, 1972.]
- Kampmann, Wanda, *Deutsche und Juden. Die Geschichte der Juden in Deutschland vom Mittelalter bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges [Alemanes y judíos. La historia de los judíos en Alemania desde la Edad Media hasta el comienzo de la primera Guerra Mundial]*, Francfort del Meno, 1979.
- Kant, Immanuel, véase Fuentes A.
- Keck, Timothy Raymond, *Kant and Socialism: The Marburg School in Wilhelmian Germany*, 1975, Michigan, Ann Arbor.
- Kehr, Eckart, *Der Primat der Innenpolitik. Gesammelte Aufsätze zur preußisch-deutschen Sozialgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert [El primado de la política interior. Artículos reunidos para la historia social germano-prusiana en los siglos XIX y XX]*, editado y con introducción de Hans-Ulrich Wehler, con prólogo de Hans Herzfeld, Francfort del Meno-Berlín-Viena, 1976.
- Keil, Siegfried, "Die Herausbildung und Entwicklung des philosophischen Revisionismus unter dem Einfluss des Neukantianismus" ["Formación y desarrollo del revisionismo filosófico bajo el influjo del neokantismo"], en *Philosophischer Revisionismus. Quellen, Argumente, Funktionen im ideologischen Klassenkampf [Revisionismo filosófico. Fuentes, argumentos, funciones en la lucha de clases ideológica]*, Berlín, 1977 (= cap. v, pp. 164-220).
- Kempski, Jürgen v., "'Voraussetzungslosigkeit'. Eine Studie zur Geschichte eines Wortes" ["'Libertad de presupuestos'. Un estudio para la historia del término"], *Archiv für Philosophie [Archivo de Filosofía]*, cuaderno 4/2, septiembre de 1951, reelaborado; del mismo autor, *Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart [Refracciones. Ensayos críticos para la filosofía actual]*, Hamburgo 1964, pp. 140-159.

- Kinkel, Walter, *Hermann Cohen. Eine Einführung in sein Werk [Hermann Cohen. Introducción a su obra]*, Stuttgart, 1924.
- Kirchner, C., véase Fuentes A.
- Knittermeyer, Hinrich, “Hermann Cohen (1842-1918)/Philosoph” [“Hermann Cohen (1842-1918), filósofo”], en *LB* de Kurhessen y Waldeck, 1830-1930, 5/1955, pp. 13-32.
- Knoll, Joachim H. (ed.), 1975, véase Lange (Fuentes B, C).
- , 1975, véase Lange, 1975.
- Knoll-Schoeps, véase Lange, 1975.
- Köhnke, Klaus Christian, “Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie –und dessen vermeintliche Synonyme” [“Sobre el origen del término teoría del conocimiento y sus supuestos sinónimos”], *Archiv für Begriffsgeschichte [Archivo para la Historia de los Conceptos]*, núm. 25, 1981, pp. 185-210.
- , “Merkmale wissenschaftsinterner und -externer Kommunikation – am Beispiel der Fichte-Festreden des Jahres 1862” [“Caracteres de la comunicación intra y extracientífica. El ejemplo de los discursos festivos de 1862”], *Archiv für Begriffsgeschichte [Archivo para la historia de los conceptos]*.
- Koemgsberger, Leo, *Hermann von Helmholtz*, 3 tomos, Braunschweig, 1902-1903.
- Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie [Marxismo y filosofía]*, edición e introducción de Erich Gerlach, Francfort del Meno-Colonia, 1975 (1a. ed., 1923). [Marxismo y filosofía, tr. Elisabeth Beniers, pról. Adolfo Sánchez Vázquez, México, Era, 1977; tr. Feliú Formosa, Barcelona-México, Ariel, 1978.]
- Krug, Wilhelm Traugott, véase Fuentes A.
- Kupisch, K., “Kulturkampf” [“Conflicto entre la Iglesia y el Estado”], en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft [La religión en la historia y en el presente. Diccionario enciclopédico de teología y ciencia de la religión]*, 3a. ed. completamente revisada, t. IV, Tubinga, 1960, especialmente pp. 109-115.
- Kym, Andreas Ludwig, véase Fuentes A, B, C.
- Laas, Ernst, véase Fuentes C.
- , *Idealismus und Positivismus, 2. Theil: Idealistische und positivistische Ethik [Idealismo y positivismo, 2a. parte, Ética idealista y positivista]*, Berlín, 1882.
- , *Kants Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Wissen. Eine Studie [El lugar de Kant en la historia del Conflicto entre la fe y el saber. Un estudio]*, Berlín, 1882.
- , *Idealismus und Positivismus [Idealismo y positivismo]*, 3a. parte, *Idealistische und positivistische Erkenntnistheorie [Teoría del conocimiento idealista y positivista]*, Berlín, 1884.
- , “Ueber den teleologischen Criticismus” [“Sobre el criticismo teleológico”], *VWPh*,

- núm. 8, 1884, pp. 1-17.
- Landmann, Michael, *Das Zeitalter als Schicksal. Die geistesgeschichtliche Kategorie der Epoche* [La época como destino. La categoría de época en las ciencias del espíritu], Basilea, 1956.
- Landmann, Michael, “Schopenhauer heute” [“Schopenhauer hoy”], en *Arthur Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [Arthur Schopenhauer: Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente], editado por M. L. y Elfriede Tielsch, Hamburgo, 1970 (1a. ed., 1957). [La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente, tr. Eduardo Vovejero y Maury, Buenos Aires, 1911; Madrid, V. Suárez, 1911; tr. y pról. Leopoldo E. Palacios, Madrid, Gredos, c1981.]
- Lange, Annemarie, *Berlin zur Zeit Babels und Bismarcks* [Berlín en tiempos de Babel y Bismarck], Berlín, 1972.
- Lange, Erhard (ed.), 1982, *Philosophenlexikon von einem Autorenkollektiv* [Diccionario de filósofos de una colección de autores], Berlín, 1982.
- Lange, Friedrich Albert, véase Fuentes B, C.
- Friedrich Albert Lange, *Friedrich Albert Lange. Leben und Werk* [Friedrich Albert Lange. Vida y obra], editado por Joachim H. Knoll y Julius H. Schoeps, Duisburg, 1975.
- Lasson, Adolf, véase Fuentes C.
- Lazarus, M., véase Fuentes C.
- Leese, Kurt, *Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert* [Filosofía y teología en el idealismo tardío. Investigaciones para la disputa de cristianismo y filosofía idealista en el siglo XIX], Berlín, 1929.
- Lehmann, Gerhard, *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts* [Historia de la filosofía poskantiana. Criticismo y motivo crítico en los sistemas filosóficos de los siglos XIX y XX], Berlín, 1931.
- , *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* [La filosofía alemana del presente], Stuttgart, 1943.
- , *Die Philosophie des 19. Jahrhunderts* [La filosofía del siglo XIX], 2 tomos, Berlín, 1953. [La filosofía del siglo XIX, México, Uteha, 1964; tr. Alfonso José Castaño Piñán, México, Limusa, c1992.]
- , “Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantianischen Bewegung” [“Kant en el idealismo tardío y los inicios del movimiento neokantiano”] *ZPhF*, núm. 17, 1963, pp. 438-456.
- Lenz, Max, *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* [Historia de la Real Universidad Federico Guillermo en Berlín], t. II, 1a. mitad, Ministerio de Altenstein, Halle, 1910.

- Lexis, W(ilhelm) (ed.), *Die Universitäten im Deutschen Reich. Unter Mitwirkung zahlreicher Universitätslehrer [Las universidades en el Reich alemán. Con la cooperación de numerosos maestros universitarios]*, Berlín, 1904.
- Liebert, Arthur, “Johannes Müller, der Physiologe, in seinem Verhältnis zur Philosophie und in seiner Bedeutung für dieselbe. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Neukantianismus” [“Johannes Müller, el fisiólogo, en su relación a la filosofía y en su significado para la misma. Asimismo, una contribución para la historia de la evolución del neokantismo”], *KantSt*, núm. 20, año 1915, pp. 357-375.
- Liebert, Arthur, *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie [¿Cómo es posible una filosofía crítica en general? Una contribución para la fenomenología sistemática de la filosofía]*, Leipzig, 1919.
- Liebeschütz, Hans, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich. Mit einem Nachwort von Robert Weltsch [De Georg Simmel a Franz Rosenzweig. Estudios para el pensamiento judío en el ámbito cultural alemán. Con un epílogo de Robert Weltsch]*, Tubinga, 1970.
- Liebmann, Otto, véase Fuentes B, C.
- , *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien [Pensamientos y hechos. Ensayos filosóficos, aforismos y estudios]*, t. I, 2a. ed., Estrasburgo, 1904.
- , *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien [Pensamientos y hechos. Ensayos filosóficos, aforismos y estudios]*, t. II, Estrasburgo, 1904.
- Lindemann, Heinrich Simon, véase Fuentes A.
- Lindheimer, Franz, *Beiträge zur Geschichte und Kritik der neukantianischen Philosophie [Contribuciones para la historia y crítica de la filosofía neokantiana]*, serie 1a., H. Cohen, Berna, 1900.
- Lipsius, Carolus Henricus Adelbert, véase Fuentes A.
- Lobkowitz, Nikolaus, “Interesse und Objektivität” [“Interés y objetividad”], en Winfried Dallmayr (ed.), *Materialien zu Habermas’ ‘Erkenntnis und Interesse’ [Materiales para “Conocimiento e interés” de Habermas]*, Francfort del Meno, 1974, pp. 169-199 (1a. ed., 1969).
- Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche, Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts [De Hegel a Nietzsche. La ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX]*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Mainz, 1969 (1a. ed., 1939). [De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX: Marx y Kierkegaard, tr. Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, c1974.]
- Lübbe, Hermann, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte [Filosofía política en Alemania. Estudios para su historia]*, Munich, 1974 (1a. ed.,

- 1963).
- Lübker, L., véase Fuentes A.
- Lukács, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* [*Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*], Neuwied-Berlin, 1970 (1a. ed., 1923). [*Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*, tr. Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1969.]
- Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft* [*La destrucción de la razón*], 3 tomos, Darmstadt-Neuwied, 1973-1974 (1a. ed., 1954).
- Maier, Heinrich, “Alois Riehl, Gedächtnisrede, gehalten am 24. Januar 1925” [“Alois Riehl. Discurso conmemorativo, pronunciado el 24 de enero de 1925”], *KantST*, núm. 31, 1926, pp. 563-579.
- Mann, Golo, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts* [*Historia alemana de los siglos XIX y XX*], Francfort del Meno, 1973 (1a. ed., 1958).
- Marggraff, Hermann, véase Fuentes B.
- Marquard, Odo, “Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts” [“Tipología de las cosmovisiones. Anotaciones para una forma antropológica de pensar propia de los siglos XIX y XX”], en, del mismo autor, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* [*Dificultades con la filosofía de la historia*], Francfort del Meno, 1973, pp. 107-120.
- Marck, Siegfried, “Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Hönigswald und Jonas Cohn” [“A finales del joven neokantismo. De una página relativa a Richard Hönigswald y Jonas Cohen de un álbum conmemorativo”], *Archiv für Philosophie* [*Archivo de Filosofía*], núm. 3, 1949, pp. 144-164.
- Marx, Wolfgang, *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchung zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens ‘Logik der reinen Erkenntnis’* [*Lógica trascendental como teoría de la ciencia. Investigación sistemática crítica sobre la problemática filosófica de la fundación en la Lógica del conocimiento puro de Cohen*], Francfort del Meno, 1977.
- Marxismus und Ethik. Texte zum neukantianischen Sozialismus* [*Introducción a Marxismo y ética. Textos para el socialismo neokantiano*], publicado por Hans Jörg Sandkühler y Rafael de la Vega, Francfort del Meno, 1974.
- Materialien zur Ideologieggeschichte der deutschen Literaturwissenschaft. Von Wilhelm Scherer bis 1945* [*Materiales para la historia de la ideología de la ciencia de la literatura alemana. De Wilhelm Scherer hasta 1945*], t. 1, Von Scherer bis zum ersten Weltkrieg. Mit einer Einf. hg. v. Gunter Reiss [*De Scherer hasta la primera Guerra Mundial*], Tübinga.
- Mehring, Franz, *Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie* [*Historia de la socialdemocracia alemana*], 4 tomos, 11a. ed., Stuttgart, 1921.
- , *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie* [*Ensayos para la historia de la*

- filosofía*], Francfort del Meno, 1975. [*Sobre el materialismo histórico y otros ensayos filosóficos*, tr. Úrsula Kochmann, México, Pasado y Presente, 1976.]
- Meinong, Alexius, véase Fuentes C.
- Meyer, Jürgen Bona, véase Fuentes B, C.
- , “Philosophie”, en *Vierteljahresberichte über die gesamten Wissenschaften und Künste, über Handel, Landwirtschaft, Industrie und Erfindungen...* [Informes trimestrales sobre el conjunto de las ciencias y las artes, sobre comercio, industria, agricultura e inventos...], edición de Richard Fleischer, núm. 1, 1882, pp. 175-197; 2, 1882, pp. 270-279; 3, 1882, pp. 232-242.
- Michaelis, Carl Theodor, véase Fuentes C.
- Michelet, Carl Ludwig, véase Fuentes B, C. [*Examen crítico de la metafísica de Aristóteles*, tr. Rodolfo Agolia, Buenos Aires, Imán, 1946.]
- Mill, John Smart, véase Fuentes A, B.
- Mirbt, E. S., véase Fuentes A.
- Mittelstrass, Jürgen (Hg.), 1980, véase *Erkenntnistheorie [Teoría del conocimiento]*.
- Mohl, Hugo V., véase Fuentes B.
- Murtfeld, Rudolf, “Vergeblicher Kampf gegen den Idealismus. Friedrich Eduard Benekes Schicksal und seine Wissenschaftstheorien” [“Inútil lucha contra el idealismo. Destino de Friedrich Eduard Beneke y sus teorías de la ciencia”], *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts [Revista de Historia de la Educación y la Enseñanza]*, núm. 26, 1936, pp. 1-48.
- Na’aman, Shlomo, “Friedrich Albert Lange in der deutschen Arbeiterbewegung” [“Friedrich Albert Lange en el movimiento obrero alemán”], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 20-55.
- Natorp, Paul, “Kant und die Marburger Schule” [“Kant y la escuela de Marburgo”], *KantST*, núm. 17, 1912, pp. 193-221 (reimpresión en Flach-Holzhey, *Erkenntnistheorie... [Teoría del conocimiento...]*, 1979-1980. [*Kant y la escuela filosófica de Marburgo*, tr. J. V. Viqueira, Madrid, F. Beltrán; tr. Miguel Bueno, México, UNAM, 1956; *Kant y la escuela de Marburgo: Curso de pedagogía social*, tr. Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1975.]
- , *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems* [La proeza filosófica de Hermann Cohen bajo el punto de vista del sistema], Berlín, 1918.
- , “Paul Natorp”, en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Mit einer Einführung hg. V. Raymund Schmidt* [La filosofía alemana del presente en autobiografías. Con una introducción y edición de Raymund Schmidt], t. I, Leipzig, 1921, pp. 150-176.
- Nietzsche, Friedrich, véase Fuentes C. [*Schopenhauer como educador: Tercera consideración intempestiva (1874)*, tr. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1999.]

- Nipperdey, Thomas, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat* [*Historia alemana 1800-1866. Mundo burgués y Estado fuerte*], Munich, 1983.
- Noack, Ludwig, véase Fuentes B.
- Odebrecht, Rudolf (Hg.), 1976, véase Schleiermacher (Fuentes A).
- Oesch, Martin, *Das Handlungsproblem. Ein systematischer Beitrag zur ersten Wissenschaftslehre Fichtes* [*El problema de la acción. Una contribución sistemática a la primera doctrina fichteana de la ciencia*], Hildesheim-Amsterdam, 1981.
- Oesterreich, Traugott Konstantin, *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart* [*La filosofía alemana del siglo XIX y del presente*], 12a. ed. completamente refundida, Berlín, 1923 (= Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* [*Elementos de historia de la filosofía*], 4a. parte).
- Ollig, Hans-Ludwig, *Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik von Hermann Cohens später Religionsphilosophie* [*Religión y fe en la libertad. Para la problemática de la posterior filosofía de la religión de Cohen*], Königstein-Ts., 1979.
- , *Der Neukantianismus* [*El neokantismo*], Stuttgart, 1979.
- Opzoomer, C. W., véase Fuentes B.
- Paulsen, Friedrich, véase Fuentes C.
- , “Gründe und Ursachen des Pessimismus” [“Motivos y causas del pesimismo”], *DR*, núm. 48, 1886, pp. 360-381.
- , *Einleitung in die Philosophie* [*Introducción a la filosofía*], 31a. y 32a. ed., Stuttgart-Berlín, 1920 (1a. ed., 1892).
- , *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den Klassischen Unterricht* [*Historia de la enseñanza científica en las escuelas y universidades alemanas desde finales de la Edad Media hasta el presente. Con especial consideración de la enseñanza clásica*], 2a. ed. corregida y muy aumentada, Leipzig, 1896-1897.
- , *Philosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus. Fünf Abhandlungen* [*Filosofía militante. Contra el clericalismo y el naturalismo. Cinco ensayos*], 2a. ed. completamente revisada, Berlín, 1901.
- , Adolf Trendelenburg. Ein Blatt persönlicher Erinnerung” [“Adolf Trendelenburg. Una semblanza personal”], *Berliner Akademische Wöchenschrift* [*Semanario Académico de Berlín*], semestre de verano de 1907, núm. 24, del 29 de abril de 1907, pp. 187-189.
- , *Aus meinem Leben. Jugenderinnerungen* [*De mi vida. Recuerdos de juventud*], Jena, 1909 (= 4 y 5 mil).
- Perger, Eduard v., *Geschichte des Philosophieunterrichts und der philosophischen Lehramtsprüfung im neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhundert in*

- Bayern und Preußen [Historia de la clase de filosofía y del examen de docencia de la filosofía en el siglo XIX y a principios del XX en Baviera y Prusia]*, tesis doctoral, Munich, 1959.
- Petersen, Peter, *Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert [La filosofía de Friedrich Adolf Trendelenburg. Una contribución para la historia de Aristóteles en el siglo XIX]*, Hamburgo, 1913.
- Pfleiderer, Edmund, véase Fuentes C.
- Philosophenlexikon von einem Autorenkollektiv [Diccionario de filósofos de una colección de autores]*, editado por Erhard Lange y Dietrich Alexander, Berlín, 1982.
- Plump, Klaus, “Versuch einer Bibliographie der von F. A. Lange publizierten Arbeiten” [“Intento de una bibliografía de los trabajos publicados por F. A. Lange”], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 271-273.
- Poggendorff, J. C., *Biographisch-Literarisches Handwörterbuch zur Geschichte der exacten Wissenschaften [Diccionario biográfico literario de consulta para la historia de las ciencias exactas]*, t. 3 (1858-1883), editado por B. W. Feddersen y A. J. v. Oettingen, Leipzig, 1898.
- Pohle, Emil, *Der Seminargedanke in Kursachsen und seine erste staatliche Verwirklichung. Festschrift zur Feier des hundertjährigen Bestehens des Königl. Schullehrer-Seminars zu Dresden-Friedrichstadt am 23. Sept. 1887 [La idea de seminario en Kursachsen y su primera realización estatal. Miscelánea para celebrar cien años de existencia de la Real Escuela Normal de Dresde-Friedrichstadt el 23 de septiembre de 1887]*, Dresde, 1887.
- Post, Karl, *Johannes Müllers philosophische Anschauungen [Visiones filosóficas de Johannes Müller]*, Halle, 1905.
- Prantl, Carl (v.), véase Fuentes B, C.
- Raabe, Paul, “Das Protokollbuch der Gesellschaft der Freien Männer in Jena 1794-1799” [“Los protocolos de la Sociedad de los Hombres Libres en Jena 1794-1799”], en *Festgabe für Eduard Berend zum 75. Geburtstag am 5.12.1958 [Homenaje a Eduard Berend en su 75 cumpleaños el 5 de diciembre de 1958]*, Weimar, 1959, pp. 336-383.
- Ratjen, H., véase Fuentes A.
- Reichle, Walter, *Zwischen Staat und Kirche. Das Leben und das Wirken des preußischen Kultusministers Heinrich v. Mühler, dargestellt unter Benutzung des schriftlichen Nachlasses...[Entre Estado e Iglesia. La vida y la obra de Heinrich von Mühler, Ministro de Culto e Instrucción Pública, expuestas utilizando las obras póstumas...]*, Berlín, 1938.
- Reichlin-Meldegg, Karl-Alexander v., véase Fuentes B, C.
- Reinhold, Ernst, véase Fuentes A.
- Reinhold, Karl Leonhard, véase Fuentes A.

- Reiss, Gunter (Hg.), 1973, véase *Materialien...* [*Materiales...*]
- Rickert, Heinrich, *Wilhelm Windelband*, Tubinga, 1915.
- , “Alois Riehl”, *Logos*, núm. 13, 1924-1925, pp. 162-185.
- Riedel, Manfred, “Positivismuskritik und Historismus. Über den Ursprung des Gegensatzes von Erklären und Verstehen im 19. Jahrhundert (mit anschl. Diskussion)” [“Crítica del positivismo e historicismo. Sobre el origen de la antinomia de explicación y comprensión en el siglo XIX”], en *Positivismus im 19. Jahrhundert. Beiträge zu seiner geschichtlichen und systematischen Bedeutung* [*Positivismo en el siglo XIX. Aportaciones para su significado histórico y sistemático*], edición de Jürgen Blühdorn y Joachim Ritter, Francfort del Meno, 1971, pp. 81-104.
- Riehl, Alois, véase Fuentes C.
- Riehl, Alois, Reseña de E. Laas, 1882, *DLZ*, núm. 3, 1882, especialmente pp. 924-925.
- , *Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. Eine akademische Antrittsrede* [*Sobre filosofía científica y no científica. Un discurso académico inaugural*], Friburgo de Brisgovia-Tubinga, 1883 (impreso de nuevo en *PhSt*, pp. 227-253).
- , “Rudolf Haym. Gedächtnisrede” [“Discurso en memoria de Rudolf Haym”], Halle, 1901, en, del mismo autor, *Führende Denker und Forscher* [*Pensadores e investigadores líderes*], Leipzig, sin año (1922), pp. 150-170.
- , *Hermann von Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant* [*Hermann von Helmholtz en su relación a Kant*], Berlín, 1904 (separata de *KantST*).
- , *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. 1. Band: Geschichte des philosophischen Kritizismus* [*El criticismo filosófico. Historia y sistema, tomo I, Historia del criticismo filosófico*], 2a. ed. refundida, Leipzig, 1908.
- , “Helmholtz”, (1921), en, del mismo autor, *Führende Denker und Forscher* [*Pensadores e investigadores líderes*], Leipzig, sin año (1922), pp. 223-240 (1a. ed., 1921).
- , *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten* [*Cuatro décadas de estudios filosóficos*], Leipzig, 1925.
- Ritschl, Otto, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauches und der philosophischen Methodologie* [*Sistema y método sistemático en la historia del uso científico del lenguaje y de la metodología filosófica*], Bonn, 1906.
- Ritter, Heinrich, véase Fuentes A, B.
- Ritter, Joachim, “Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft” [“La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna”], en, del mismo autor, *Subjektivität. Sechs Aufsätze* [*Subjetividad. Seis ensayos*], Francfort del Meno, 1980 (= 5 y 6 mil), pp. 105-140.
- Ritzel, Wolfgang, *Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die Kritik der reinen Vernunft nach Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt und Bruno Bauch*

- [*Estudios sobre el cambio en la interpretación de Kant. La Crítica de la razón pura según Alois Riehl, Hermann Cohen, Max Wundt y Bruno Bauch*], Meisenheim am Glan, 1968 (1a. ed., 1952).
- Rössler, Constantin, véase Fuentes B.
- Rohs, Pecér, “Philosophie” [“Filosofía”], en *Geschichte der Christian-Albrechts-Universität Kiel 1665-1965* [Historia de la Universidad Christian-Albrecht de Kiel 1665-1965], t. v, 1a. parte, *Geschichte der Philosophischen Fakultät* [Historia de la facultad de filosofía], Neumünster, 1969, pp. 1-104.
- Rosenberg, Hans, *Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa* [Gran Depresión y época de Bismarck. Curso de la economía, la sociedad y la política en Europa Central], Francfort del Meno-Berlín-Viena, 1976 (1a. ed., 1967).
- Rosenkranz, Karl, véase Fuentes A, B, C.
- Rosmarin-Weiss, T., *Religion of Reason*, Nueva York, 1936.
- Rothacker, Erich (ed.), 1924, véase Windelband, 1924.
- , *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* [Lógica y sistemática de las ciencias del espíritu], Bonn, 1948 (1a. ed., 1927).
- , *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [Introducción a las ciencias del espíritu], reimpresión de la 2a. edición, Tubinga, 1930 (1a. ed., 1919), Darmstadt, 1972.
- Ruge, Arnold, *Wilhelm Windelband*, Leipzig, 1917 (separata de ZPPK).
- Rupp, Julius S., véase Fuentes B.
- Salaquarda, Jörg, “Nietzsche und Lange” [“Nietzsche y Lange”], *Nietzsche-Studien* [Estudios Nietzscheanos], núm. 7, 1978, pp. 236-260.
- Sandkühler, Hans-Jörg (Hg.), 1974, véase *Marxismus ...*
- Sass, Hans-Martin, *Inedita Philosophica. Ein Verzeichnis von Nachlassen deutschsprachiger Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts* [Inéditos filosóficos. Un índice de legados dejados por filósofos alemanes de los siglos XIX y XX], Dusseldorf, 1974.
- , “Der Standpunkt des Ideals als kritische Überwindung materialistischer und idealistischer Metaphysik” [“La posición del ideal como superación crítica de la metafísica materialista e idealista”], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 188-206.
- Sattler, Martin J., “Friedrich Albert Lange – ‘Socialconservativer’ oder ‘Socialrevolutionär’” [“Friedrich Albert Lange: ‘Conservador social’ o ‘revolucionario social’”], en Knoll-Schoeps, 1975, pp. 71-82.
- Schaarschmidt, Carl, véase Fuentes C.
- Schelling, F. W. J. v., véase Fuentes A.
- Schneiden, M. J., véase Fuentes A.
- Schleiermacher, Friedrich, véase Fuentes A.

- Schmid, Carl Christian Erhard, véase Fuentes A.
- Schmid, Leopold, véase Fuentes B.
- Schmidt, véase Fuentes B.
- Schmidt, Alfred (Hg.), 1974 véase Lange (Fuentes C).
- Schmidt, Josef, *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg* [Ciencia hegeliana de la lógica y su crítica por Adolf Trendelenburg], Munich, 1977.
- Schmidt, Winrich de, *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp* [Psicología y filosofía trascendental. Sobre la recepción de la psicología por parte de Hermann Cohen y Paul Natorp], Bonn, 1976.
- Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in Deutschland 1831-1933* [Filosofía en Alemania 1831-1933], Francfort del Meno, 1983. [La filosofía en Alemania, 1831-1933, tr. Pepa Linares, Madrid, Cátedra, 1991.]
- Schoeps, Julius H. (ed.), 1975, véase Lange (Fuentes B).
- , 1975, véase Lange, 1975.
- Scholtz, Gunter, ‘Historismus’ als spekulative Geschichtsphilosophie: Christlieb Julius Braniff (1792-1873) [“Historismo” como filosofía especulativa de la historia: Christlieb Julius Braniss (1792-1873)], Francfort del Meno, 1973.
- , “Historismus, Historizismus” [“Historismo, historicismo”], *HWP*, núm. 3, 1974, especialmente pp. 1141-1147.
- Schopenhauer, Arthur, véase Fuentes B. [Parerga y paralipomena: Escritos filosóficos menores, tr. Edmundo González Blanco, Granada, Ágora, 1997; Parerga y paralipomena: Eudemonología, aforismo sobre la sabiduría de la vida, tr. Juan B. Bergua, Madrid, Bergua, 1900; Sobre la filosofía de la universidad, tr. Mariano Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1991.]
- Schröder, Hans, véase Fuentes C.
- Schroers, Wm., véase Fuentes B.
- Schulz, Otto, véase Fuentes A.
- Schumacher, Otto, *Die Ethik J. E. v. Bergers* [La ética de J. E. von Berger], Hamburgo, 1929.
- Seydel, Rudolf, véase Fuentes C.
- Siegel, Carl, “Philosophie” [“Filosofía”], en *Deutsch-Österreichische Literaturgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Dichtung in Österreich-Ungarn* [Historia austro-alemana de la literatura. Un manual para la historia de la literatura alemana en Austro-Hungría], edición de Eduard Castle, t. III, de 1848 a 1890, Viena, 1926, pp. 17-48.
- , Alois Riehl. *Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus. Festschrift der Universität Graz* [Alois Riehl. Una contribución para la historia del neokantismo.

- Homenaje de la Universidad de Graz*], Graz, 1932.
- Sigwart, Christoph v., véase Fuentes B.
- Simmel, Georg, *Über sociale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen* [*Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas*], Leipzig, 1890.
- , *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität* [*Kant. Dieciséis clases dadas en la Universidad de Berlín*], 4a. ed. aumentada, Munich-Leipzig, 1918 (1a. ed., 1904).
- Sommerhäuser, Hanspeter, *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert* [*Emil Lask en la disputa con Heinrich Rickert*], Berlín, 1965.
- Speck, Johannes, *Friedrich Paulsen. Sein Leben und sein Werk* [*Friedrich Paulsen. Su vida y su obra*], Langensalza, 1926.
- Stadler, August, véase Fuentes C.
- Stahl, Friedrich Julius, véase Fuentes B.
- Stammler, Gerhard, *Deutsche Logikarbeit seit Hegels Tod als Kampf von Mensch, Ding und Wahrheit*, Bd. I: *Spekulative Logik* [*La obra lógica alemana desde la muerte de Hegel como lucha de hombre, cosa y verdad*, t. I, *Lógica especulativa*], Berlín, 1936, p. 349.
- Steffens, Henrik, véase Fuentes A.
- Steinthal, Heyman, véase Fuentes C.
- Strauss, David Friedrich, véase Fuentes B.
- Stürmer, Michael (ed.), 1970, véase *Bismarck...*
- Stumpf, Carl, “Gedächtnisrede des Hrn. Stumpf auf Benno Erdmann” [“Discurso del Sr. Stumpf en memoria de Benno Erdmann”], en *Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften* [*Informes sobre las sesiones de la Academia Prusiana de las Ciencias*], 1921, pp. 497-508.
- Taubert, A., véase Fuentes C.
- Tennemann, Wilhelm Gottlieb, véase Fuentes A.
- Tiemann, Kuno, “Kuno Fischers Kampf gegen die Reaktion. Nach Ungedruckten Akten, Briefen und Aufzeichnungen” [“La lucha de Kuno Fischer contra la reacción. Según actas, cartas y apuntes no impresos”], *DR*, núm. 194, 1923, pp. 32-44.
- Tilitzki, Christian, “August Ludwig Hülsen”, *Jahrbuch des Heimatvereins der Landschaft Angeln* [*Anuario de la Unión Natal de la Comarca de Angeln*], núm. 47, 1983, pp. 118-130.
- Topitsch, Ernst, “Kant in Österreich” [“Kant en Austria”], en *Philosophie der Wirklichkeitsnähe. Festschrift zum 80. Geburtstag Robert Reiningers* [*Filosofía de la probabilidad. Homenaje a Robert Reininger en su octagésimo cumpleaños*], Viena, 1949, pp. 236-253.
- Treitschke, Heinrich v., véase Fuentes B, C.

- Trendelenburg, Friedrich Adolf, véase Fuentes A, B, C.
- Twesten, August Detlev Christian, véase Fuentes A.
- Twesten, Karl, véase Fuentes B.
- Ueberweg, Friedrich, véase Fuentes B.
- , *Grundriß der Geschichte der Philosophie seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts [Elementos de historia de la filosofía desde el principio del siglo XIX]*, edición de Max Heinze, 10a. ed., Berlín, 1906.
- , 1923, véase Oesterreich, 1923.
- Ulrici, Hermann, véase Fuentes A, B, C.
- Vaihinger, Hans, véase Fuentes C.
- , *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft [Comentario a la Crítica de la razón pura de Kant]*, t. II, 2a. ed., Stuttgart-Berlín-Leipzig, 1922 (1a. ed., 1892).
- , “Wie die Philosophie des Als Ob entstand” [“Cómo surgió la filosofía del como si”], en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen [La filosofía alemana del presente en autobiografías]*, t. II, Leipzig, 1921, pp. 174-203.
- De la Vega, Rafael (Hg.), 1974, véase *Marxismus...*
- Vischer, Friedrich-Theodor, véase Fuentes A.
- Volkelt, Johannes, véase Fuentes C.
- Volkelt, Johannes, “Wiedererweckung der Kantischen Ethik” [“Resurgimiento de la ética kantiana”], *ZPPK*, núm. 81, 1882, pp. 37-48.
- , “Mein philosophischer Entwicklungsgang” [“El curso de mi evolución filosófica”], en *Die deutsche Philosophie in Selbstdarstellungen, mit einer Einl. hg. v. Raymund Schmidt [La filosofía alemana en autobiografías, con una introducción de Raymund Schmidt]*, t. I, Leipzig, 1921, pp. 200-228.
- Vorländer, Franz, véase Fuentes A, B.
- Vorländer, Karl, *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus [Kant y Marx. Una contribución para la filosofía del socialismo]*, 2a. ed. corregida, Tubinga, 1926 (1a. ed., 1911).
- , *Geschichte der Philosophie [Historia de la filosofía]*, Berlín, 1932. [*Historia de la filosofía: Filosofía de los siglos XIX y XX*, s. I., s. f.; *Historia de la filosofía*, tr. de la 6a. ed. alemana, J. V. Viqueira, pról. José Ortega y Gasset, Madrid, F. Beltrán, 1922.]
- Voss, Johann Heinrich, véase Fuentes A.
- Wach, Joachim, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey [La tipología de Trendelenburg y su influjo en Dilthey]*, Tubinga, 1926.
- Waitz, Theodor, véase Fuentes B.
- Wehler, Hans-Ulrich, *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918 [El imperio alemán 1871-1918]*, Gotinga, 1973.

Weinkauff, Franz, véase Fuentes B.

——, “Friedrich Albert Lange“, en Joachim H. Knoll (ed.), *Friedrich Albert Lange. Pädagogik zwischen Politik und Philosophie [Friedrich Albert Lange. Pedagogía entre política y filosofía]*, Duisburgo, 1975 (reproducción tomada de ADB, 1883).

Weiss, Antonia Ruth, *Friedrich Adolf Trendelenburg und das Naturrecht im 19. Jahrhundert [Friedrich Adolf Trendelenburg y el derecho natural en el siglo XIX]*, Kallmünz, 1960.

Weisse, Christian Hermann, véase Fuentes A.

Wentscher, Eise, “Benno Erdmann als Historiker der Philosophie” [“Benno Erdmann como historiador de la filosofía”], *KantST*, núm. 26, 1921, pp. 139-150.

Widhammer, Helmuth, *Die Literaturtheorie des deutschen Realismus (1848-1860) [La teoría literaria del realismo alemán (1848-1860)]*, Stuttgart, 1977.

Wiley, Thomas E., *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, 1978.

Windelband, Wilhelm, véase Fuentes C.

——, “Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)” [“¿Qué es filosofía? (Sobre el concepto y la historia de la filosofía)”], *Präl*, I, pp. 1-54 (1a. ed., *Präl*, 1884, pp. 1-53; redactado en 1882).

——, “Kritische oder genetische Methode?” [“¿Método crítico o genético?”], *Präl*, II, pp. 99-13, 5 (redactado 1882).

——, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie [Preludios. Artículos y discursos para la introducción a la filosofía]*, Friburgo en Brisgovia-Tubinga, 1884. [*Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y de su historia*, tr. Wenceslao Roces, Buenos Aires, S. Rueda, 1949.]

Windelband, Wilhelm, “Ueber den teleologischen Criticismus. Zur Abwehr” [“Sobre el criticismo teleológico. Para la defensa”], *PhM*, núm. 20, 1884, pp. 161-169.

——, “Geschichte und Naturwissenschaft (Straßburger Rektoratsrede. 1894)” [“Historia y ciencia natural. (Discurso de rectorado en la Universidad de Estrasburgo)”], *Präl*, II, pp. 136-160.

——, “Kuno Fischer und sein Kant” [“Kuno Fischer y su Kant”], *KantST*, núm. 2, 1898, pp. 1-10.

——, Nach hundert Jahren (Zu Kants hundertjährigem Todestage. 1904)” [“Después de cien años (para conmemorar el centésimo aniversario de la muerte de Kant)”], *Präl*, I, pp. 147-167.

——, “Kuno Fischer”, *Die Woche [La Semana]*, núm. 29, del 16 de julio de 1904, pp. 1259-1261.

——, *Kuno Fischer. Gedächtnisrede bei der Trauerfeier der Universität in der Stadthalle zu Heidelberg am 23. Juli 1907 [Kuno Fischer. Oración fúnebre en las exequias celebradas por la universidad en el Auditorio de Heidelberg el 23 de*

- julio de 1907], Heidelberg, sin año. (1907).
- , “Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben” [“Sobre la esencia y el valor de la tradición en la vida cultural”] (1908), en *Präludien... [Preludios...]*, t. II, pp. 244-269
- , *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen [La filosofía en la vida espiritual alemana del siglo XIX. Cinco lecciones]*, 2a. ed. revisada, Tubinga, 1909.
- , “Otto Liebmanns Philosophie” [“La filosofía de Otto Liebmann”], *KantST*, núm. 15, 1910, pp. III-X.
- , “Die philosophischen Richtungen der Gegenwart” [“Las orientaciones filosóficas del presente”], en *Große Denker [Grandes pensadores]*, edición de E. V. Aster, t. II, Leipzig, sin año (= 1911), pp. 361-377.
- , *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte [Preludios. Artículos y discursos para la filosofía y su historia]*, 2 tomos, 7a. y 8a. ed. inalterada, Tubinga, 1921.
- , *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie [Manual de historia de la filosofía]*, nueva edición, completamente revisada, bajo los cuidados de Erich Rothacker, Tubinga, 1924. [*Historia de la filosofía*, tr. Francisco Larroyo, México, Pallas, 1941; *Historia de la filosofía antigua*, tr. J. Rovira Arvengol, Buenos Aires, Nova, 1955; *Historia de la filosofía con un capítulo final sobre la filosofía del siglo XX* por H. Heimsoeth, tr. Francisco Larroyo, México, Robredo, 1941, 1948; *Historia de la filosofía moderna: En su relación con la cultura general y las ciencias particulares*, tr. Elsa Taberning, Buenos Aires, Nova, 1951; *Historia general de la filosofía: Con un estudio sobre la filosofía del siglo XX*, tr. de la 15a. ed. alemana por Francisco Larroyo y Heiz Heimsoeth, México, El Ateneo, 1960; *Historia general de la filosofía del siglo XX*, tr. Alfonso Larroyo, Barcelona, Ateneo, 1970.]
- Wirth. J. U., véase Fuentes B.
- Wittich, Dieter, “Introducción”, en *Vogt, Moleschott, Büchner. Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland [Vogt, Moleschott, Büchner. Escritos para el materialismo pequeño-burgués en Alemania]*, edición e introducción de Dieter Wittich, 2 tomos, Berlín, 1971, pp. V-LXXXII.
- Würffel, Felix, *Karl Fortlage in seinem Verhältnis zum Deutschen Idealismus [Karl Fortlage en su relación al idealismo alemán]*, Halle, 1939.
- Wunderle, Georg (Hg.), 1925, véase Trendelenburg (Fuentes C).
- Wundt, Max, *Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt [La filosofía en la Universidad de Jena, expuesta en su desarrollo histórico]*, Jena, 1932.
- Wundt, Wilhelm, véase Fuentes C.
- , “Psychologie” [“Psicología”], en *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer [La filosofía a principios del siglo XX.*

Homenaje dedicado a Kuno Fischer], publicado por Wilhelm Windelband, 2a. ed. corregida y aumentada, Heidelberg, 1907, pp. 1-57.

Zeller, Eduard, véase Fuentes B, C.

——, (Hg.), 1895, véase Strauss (Fuentes B).

Ziegenfuss-Jung, véase *Abkürzungsverzeichnis [Índice de abreviaturas]*.

Ziegler, Theobald, *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts [Las corrientes espirituales y sociales del siglo XIX]*, Berlín, 1911.

Zollinger, Heinrich, “Logik und Psychologie in der Entwicklung wissenschaftlicher Erkenntnisse” [“Lógica y psicología en la evolución de los conocimientos científicos”], *Universitas*, núm. 38, 1983, pp. 1045-1054.

¹ Arthur Pieper, “Bibliographie der Schriften Friedrich Paulsens (aufgrund der Sammlung in seinem Nachlaß aufgestellt und ergänzt...)” [“Bibliografía de los escritos de Friedrich Paulsen (teniendo como base la colección enumerada y completada en su legado póstumo)”], en Friedrich Paulsen, *Gesammelte pädagogische Abhandlungen [Ensayos pedagógicos completos]*, edición e introducción de Eduard Spranger, Stuttgart-Berlin, 1912, pp. 683-711.

² Véase Plump (nota 4 al capítulo V).

³ Hans Volkelt, “Bibliographie Johannes Volkelt” [“Bibliografía de Johannes Volkelt”], en *Festschrift Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag [Libro-homenaje en honor de Johannes Volkelt en su septuagésimo cumpleaños]*, Munich, 1918, pp. 417-428.

⁴ Véase nota 102 del cap. VII.

⁵ Véase nota 179 del cap. III.

⁶ Adolf Weser, “Monographische Bibliographie ‘Hans Vaihinger’” [“Bibliografía monográfica de ‘Hans Vaihinger’”], en Stephanie Willrodt, *Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingers Philosophie des Als ob [Ficciones a medias y ficciones completas en la filosofía del como si de Vaihinger]*, Leipzig, 1934, pp. 114-139 e *ibid.*, “Nachtrag zu...” [“Suplemento a”], en Emilie Bosshart, *Die systematischen Grundlagen der Pädagogik Eduard Sprangers [Los fundamentos sistemáticos de la pedagogía de Eduard Spranger]*, Leipzig, 1935, pp. 176-177.

⁷ Véase Boris Jakowenko (nota 221 del cap. VI).

⁸ Ollig, *El neokantismo...* se ha limitado a monografías y sus datos sólo raramente han sido obtenidos por medio de una autopsia.

ÍNDICE DE GRÁFICAS

- Gráfica 1. Porcentaje de ingreso de estudiantes en las facultades de 1830 a 1875
- Gráfica 2. Currículos comparados de los “programáticos escépticos”
- Gráfica 3. Conceptos mediadores vinculados a Trendelenburg
- Gráfica 4. Las celebraciones de Fichte en el año 1862
- Gráfica 5. Crónica del año 1862
- Gráfica 6. Currículos comparados de los líderes neokantianos de los años 1870
- Gráfica 7. Estadística de los docentes 1835-1880
- Gráfica 8. Estadística de los docentes en la facultad de filosofía
- Gráfica 9. Estadística de los actos académicos relativos a Kant en los lustros entre el semestre de verano de 1862 y el semestre de verano de 1881
- Gráfica 10. Comparación de los actos académicos relativos a Kant en los años 1860 y 1870
- Gráfica 11. El incremento de las clases sobre Kant por países
- Gráfica 12. La reevaluación de la filosofía prekantiana de Bacon a Hume provocada por la filología e historia relativas a Kant
- Gráfica 13. Desplazamientos 1862-1890 en la recepción de los clásicos
- Gráfica 14. Actos académicos sobre Kant entre 1862 y 1885
- Gráfica 15. La actividad académica pública de los primeros neokantianos en los años 1870
- Gráfica 16. Los temas de los actos académicos de historia de la filosofía
- Gráfica 17. Tendencias de la actividad académica pública del temprano neokantismo desde 1875
- Gráfica 18. Tendencias de la actividad académica pública del temprano neokantismo desde 1879
- Gráfica 19. Recepción de Kant, Platón y Aristóteles entre el semestre de invierno de 1876-1877 y el semestre de invierno 1881-1882
- Gráfica 20. Crónica de la crisis

APÉNDICE

Tabla 1: Actos académicos sobre Kant entre 1862 y 1890.

Tabla 2: Actos académicos públicos de los líderes neokantianos en el periodo de 1870 a 1884-1885.

a. Cohen, b. Benno Erdmann, c. Lange, d. Liebmann, e. Meyer, f. Paulsen, g. Riehl, h. Vaihinger, i. Volkelt, j. Windelband.

Tabla 3: Recepción de los clásicos en los actos académicos públicos entre 1862 y 1890 (en numerosas universidades de lengua alemana).

Fuentes: *LC* (para semestre de verano 1862-semestre de verano 1868, semestre de invierno 1873-1874-semestre de verano 1874, semestre de verano 1882-semestre de verano 1890).

PhM (para semestre de invierno 1868-1869-semestre de verano 1873, semestre de invierno 1874-1875-semestre de invierno 1881-1882).

TABLA 1. *Actos académicos sobre Kant entre 1862 y 1890*

<i>Semestre de verano de 1862</i>		
Volquardsen	Kiel	Visiones de Hume y Kant sobre la facultad cognoscitiva humana.
<i>Semestre de invierno de 1862-1863</i>		
Francke	Rostock	Exposición y evaluación de las doctrinas de Kant y Fries
Langenbeck	Gotinga	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Barach-Rappaport	Viena	Kant, historia de la evolución y sistema de la filosofía crítica, con lecturas y coloquios
<i>Verano de 1863</i>		
Lott	Viena	Exposición y crítica de la filosofía de Kant
Barach-Rappaport	Viena	Ejercicios y conversación sobre la <i>Crítica de la razón pura</i>

Schliephake	Heidelberg	Evolución especial de la filosofía crítica y crítica de sus principios, además de una sinopsis histórica de la filosofía moderna desde el siglo xvi hasta la época presente
Volquardsen	Kiel	Sobre el sistema filosófico de Kant
<i>Invierno de 1863-1864</i>		
Schliephake	Heidelberg	Exposición especial de la filosofía kantiana, además de una sinopsis histórica desde el siglo xvi hasta la época presente.
Meyer	Berlín	Sobre la filosofía de Kant, su escuela y su influencia en las diferentes ciencias
Hebler	Berna	Exposición y crítica de la filosofía crítica
Barach-Rappaport	Viena	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant, con coloquios
<i>Verano de 1864</i>		
Meyer	Berlín	Sobre expansión e influencia de la filosofía kantiana en artes y ciencias
Fischer	Jena	Sistema e historia de la filosofía kantiana
Volkman	Praga	Kant y su tiempo
<i>Invierno de 1864-1865</i>		
<i>Verano de 1865</i>		
Ueberweg	Königsberg	Filosofía kantiana
Braniss	Breslau	Los sistemas de Kant y Fichte
<i>Invierno de 1865-1866</i>		
Barach-Rappaport	Viena	Introducción a la filosofía (<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant)
<i>Verano de 1866</i>		
Van Calker	Bonn	Ejercicios filosóficos siguiendo la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Dastich	Praga	Kant y sus sucesores
<i>Invierno de 1866-1867</i>		
Fischer	Jena	Sistema e historia de la evolución de la filosofía kantiana o crítica

Verano de 1867

Willdauer	Innsbruck	Filosofía de Kant, expuesta en toda su extensión y comparada con los sistemas filosóficos que la precedieron
Drobisch	Leipzig	Kant: teoría y crítica del conocimiento
Van Calker	Bonn	Ejercicios filosóficos siguiendo el orden de la <i>Crítica del juicio</i>

Invierno de 1867-1868

Meyer	Berlín	Filosofía de Kant y su influjo en artes y ciencias
Drobisch	Leipzig	Kant: teoría y crítica del conocimiento

Verano de 1868

Liebmann	Tubinga	Exposición y crítica de la filosofía kantiana
Van Calker	Bonn	Ejercicios filosóficos a partir de <i>Crítica de la razón pura</i> y <i>Crítica del juicio</i>
J. E. Erdmann	Halle	Filosofía de Kant

Invierno de 1868-1869

Fischer	Jena	Sistema e historia de la filosofía kantiana o crítica
Barach-Rappaport	Viena	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant (justificación y tarea del idealismo crítico para la introducción a la filosofía)

Verano de 1869

Liebmann	Tubinga	Evolución y crítica de la filosofía kantiana
Hebler	Berna	La filosofía de Kant

Invierno de 1869-1870

Harms	Berlín	Ejercicios filosóficos bajo la guía de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Drobisch	Leipzig	La <i>Crítica del juicio</i> de Kant

Verano de 1870

Strümpell	Dorpat	Los principales problemas de la metafísica en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Baumann	Gotinga	Capítulos selectos de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Drobisch	Leipzig	<i>Crítica del juicio</i> de Kant (conclusión)
Kaulich	Graz	Filosofía de Kant

Liebmann	Tubinga	Exposición y crítica de la filosofía kantiana
Braniss	Breslau	Concepto de belleza de Kant
Wildauer	Innsbruck	La filosofía de Kant
<i>Invierno de 1870-1871</i>		
Baumann	Gotinga	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Dilthey	Kiel	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant)
Drobisch	Leipzig	<i>Prolegómenos</i> de Kant
Lange	Zurich	Interpretación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant hasta la analítica de los principios
Schaarschmidt	Bonn	Exposición y crítica de la filosofía kantiana
Fischer	Jena	Sistema de la filosofía kantiana o crítica
<i>Verano de 1871</i>		
Baumann	Gotinga	El capítulo de la lógica trascendental de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Riehl	Graz	Filosofía de Kant
Dilthey	Kiel	Había anunciado ejercicios filosóficos sobre la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant, pero pidió licencia
Drobisch	Leipzig	Los fundamentos de la filosofía moral de Kant
Liebmann	Tubinga	Filosofía kantiana
Lange	Zurich	Ejercicios filosóficos en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
<i>Invierno de 1871-1872</i>		
Meyer	Bonn	Filosofía de Kant y su influjo en ciencias y artes
Baumann	Gotinga	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
<i>Verano de 1872</i>		
Dilthey	Breslau	Ejercicios sobre la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Dilthey	Breslau	Kant y la filosofía de nuestra época
Baumann	Gotinga	El capítulo sobre la facultad estética de juzgar
Wildauer	Innsbruck	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Liebmann	Estrasburgo	Lógica y propedéutica filosófica sobre Kant y su filosofía

Invierno de 1872-1873

Michelis	Braunsberg	Filosofía de Kant
Dilthey	Breslau	Ejercicios sobre Kant
Baumann	Gotinga	Exposición detallada y crítica de la filosofía kantiana y de los sistemas poskantianos
Baumann	Gotinga	El capítulo de la <i>Crítica de la razón pura</i> sobre las antinomias de la razón pura
Riehl	Graz	Comentarios a la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Alberti	Kiel	Historia de la filosofía kantiana
Drobisch	Leipzig	Líneas fundamentales de la doctrina del conocimiento con referencia a los antecesores y sucesores de Kant
Lange	Marburgo	Interpretación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant, con ejercicios y coloquios

Verano de 1873

Hebler	Berna	La filosofía kantiana en relación a la filosofía de la época presente
Dilthey	Breslau	Ejercicios sobre la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Baumann	Gotinga	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Peip	Gotinga	<i>Prolegómenos y Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>
Fischer	Heidelberg	La filosofía kantiana o crítica, su nacimiento, sistema y problemas
Windelband	Leipzig	Exposición y crítica de la filosofía kantiana
Windelband	Leipzig	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Dieterich	Tubinga	Introducción a la filosofía kantiana
Sigwart	Tubinga	Ejercicios filosóficos sobre la <i>Crítica de la razón pura</i>

Invierno de 1873-1874

Windelband	Leipzig	Sociedad Filosófica (coloquios sobre <i>Crítica del juicio</i>)
Romundt	Basilea	Interpretación en sociedad de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant

Baumann	Gotinga	Sociedad Filosófica, Kant sobre los juicios estéticos
Schulze	Jena	Historia de la filosofía kantiana
Bergmann	Königsberg	Ejercicios en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Riehl	Graz	Ejercicios filosóficos, explicación y crítica de los <i>Prolegómenos</i> de Kant
<i>Verano de 1874</i>		
Heinze	Leipzig	Sociedad Filosófica (<i>Prolegómenos</i> de Kant)
Frohschammer	Munich	Filosofía kantiana (conclusión)
Cohen	Marburgo	Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Arnoldt	Königsberg	Explicación y crítica de la analítica trascendental de los conceptos (descubrimiento y deducción de las categorías) en la <i>Crítica de la razón pura</i>
<i>Invierno de 1874-1875</i>		
Baier	Greifswald	Ejercicios en la Sociedad Filosófica (<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant)
Schulze	Jena	Historia de la filosofía kantiana
Quaebicker	Königsberg	Ejercicios de la Sociedad Filosófica (<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant)
Zöllner	Leipzig	Escritos de Kant sobre las ciencias naturales
Cohen	Marburgo	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Frohschammer	Munich	Filosofía de Kant y Schopenhauer
Class	Tubinga	Comparación de las éticas de Kant y Schopenhauer
Romundt	Basilea	Interpretación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Barach- Rappaport	Innsbruck	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
<i>Verano de 1875</i>		
Baumann	Gotinga	Sociedad Filosófica, <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Baier	Greifswald	Ejercicios de la Sociedad Filosófica (<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant)

Arnoldt	Königsberg	<i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> de Kant
Laas	Estrasburgo	Capítulos selectos de Kant en el seminario de filosofía
Dieterich	Tubinga	La filosofía kantiana y su significado para el presente
Siebeck	Basilea	Ejercicios de filosofía (<i>Prolegómenos</i> de Kant)
Hebler	Berna	Escritos y filosofía de Kant
<i>Invierno de 1875-1876</i>		
Paulsen	Berlín	Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Witte	Bonn	Exposición y crítica de la teleología de Kant
Baumann	Gotinga	Sociedad Filosófica (<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant)
Baier	Greifswald	Sociedad Filosófica (Kant)
Zöllner	Leipzig	Filosofía de la naturaleza de Kant
Windelband	Leipzig	Sociedad Filosófica (discusión de los <i>Prolegómenos</i> de Kant)
Wolff	Leipzig	Lectura de los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Cohen	Marburgo	Interpretación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Lass	Estrasburgo	Discusión (en el seminario de filosofía) de las objeciones hechas por Herbart, Schopenhauer y J. St. Mill a la teoría del conocimiento de Kant
Liebmann	Estrasburgo	Exposición de la filosofía kantiana
Sengler	Friburgo	Significado actual de la filosofía kantiana para las ciencias naturales y la filosofía
Schulze	Jena	Historia de la filosofía kantiana
Vogt	Viena	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
<i>Verano de 1876</i>		
Paulsen	Berlín	Continuación de los ejercicios de explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Dilthey	Breslau	Ejercicios en conexión con la lógica de Kant
Baumann	Gotinga	<i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> de Kant

Baier	Greifswald	Ejercicios de la Sociedad Filosófica (K)
Thiele	Halle	Vida y escritos de Kant
Drobisch	Leipzig	<i>Prolegómenos</i> de Kant
Heinze	Leipzig	Ejercicios de filosofía (<i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> de Kant)
Bergmann	Marburgo	Explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Cohen	Marburgo	Ética de Kant
Dieterich	Tubinga	Filosofía kantiana
Windelband	Zurich	Crítica de la filosofía kantiana
Riehl	Graz	Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Barach-Rappaport	Innsbruck	Ejercicios críticos, explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant
<i>Invierno de 1876-1877</i>		
Meyer	Bonn	La filosofía crítica y su influjo en artes y ciencias
Freudenthal	Breslau	Filosofía de Kant
Baumann	Gotinga	En una sociedad filosófica, extracto tomado de <i>La Crítica del juicio</i> (capítulo sobre la facultad estética de juzgar)
Baier	Greifswald	Ejercicios en una sociedad filosófica (filosofía de Kant)
Quaebicker	Königsberg	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Drobisch	Leipzig	<i>Prolegómenos</i> de Kant
Göring	Leipzig	<i>Prolegómenos</i> de Kant
Frohschammer	Munich	Filosofía de Kant y Schopenhauer
<i>Verano de 1877</i>		
Volkelt	Jena	Ejercicios sobre la filosofía kantiana
Dieterich	Tubinga	Kant y su influjo en la literatura y filosofía alemana
B. Erdmann	Berlín	Historia de la evolución de la filosofía kantiana
B. Erdmann	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Ueberhorst	Gotinga	En una sociedad filosófica, <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant

Thiele	Halle	Exposición del criticismo kantiano
Cohen	Marburgo	Interpretación de <i>Crítica del juicio</i> de Kant
Liebmann	Estrasburgo	Immanuel Kant y su tiempo
Liebmann	Estrasburgo	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant en el seminario de filosofía
Arnoldt	Königsberg	Introducción a la doctrina kantiana de las categorías
<i>Invierno de 1877-1878</i>		
Paulsen	Berlín	Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Meyer	Bonn	Sociedad Filosófica, explicación de Kant
Windelband	Friburgo	Ejercicios filosóficos sobre los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Baier	Greifswald	Ejercicios en una sociedad filosófica (<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant)
Volkelt	Jena	Ejercicios de estética basados en la <i>Crítica del juicio</i> de Kant
Quaebicker	Königsberg	Kant y la filosofía de nuestra época
Heinze	Leipzig	Ejercicios filosóficos, <i>Prolegómenos</i> de Kant
Laas	Estrasburgo	Apriorismo de Kant, explicación genética y crítica. Evaluación de los adelantos en el seminario de filosofía
Siebeck	Basilea	Lectura y explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Hebler	Berna	Escritos y filosofía de Kant
<i>Verano de 1878</i>		
B. Erdmann	Berlín	Historia de la evolución y crítica de la filosofía kantiana
B. Erdmann	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Schaarschmidt	Bonn	La filosofía de Kant
Baier	Greifswald	Ejercicios en una sociedad filosófica (filosofía de Kant)
Thiele	Halle	Criticismo kantiano
Volkelt	Jena	Ejercicios de teoría del conocimiento según la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant

Walter	Königsberg	El sistema de Kant
Arnoldt	Königsberg	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Ziller	Leipzig	Sociedad filosófica (K)
Dieterich	Tubinga	La filosofía en su conexión con la historia alemana de la cultura
Baumann	Gotinga	En la sociedad filosófica capítulos escogidos de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Peipers	Gotinga	Capítulos escogidos de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Spicker	Münster	Conversación filosófica tomando como base la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
V. Meinong	Viena	Lectura y discusión de las partes fundamentales de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
<i>Invierno de 1878-1879</i>		
Lipps	Bonn	La filosofía de Kant
Peipers	Gotinga	En una sociedad filosófica, capítulos de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Ueberhorst	Gotinga	La filosofía de Kant
Baier	Greifswald	Ejercicios filosóficos (la filosofía de Kant)
Volkelt	Jena	Exposición y crítica de la filosofía kantiana
B. Erdmann	Kiel	Ejercicios filosóficos en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Quaebicker	Königsberg	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Frohschammer	Munich	Filosofía de Kant y Schopenhauer
Vaihinger	Estrasburgo	<i>Crítica de la razón pura</i> en el seminario de filosofía
Siebeck	Basilea	Lectura y explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Hebler	Berna	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant)
Vogt	Viena	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
V. Meinong	Viena	Lectura y discusión de los <i>Prolegómenos</i> de Kant, aduciendo las partes decisivas de la <i>Crítica de la razón pura</i>

Verano de 1879

Witte	Bonn	Filosofía de la religión de Kant y Fichte
Baier	Greifswald	Ejercicios filosóficos (filosofía de Kant)
B. Erdmann	Kiel	Historia de la evolución y crítica de la filosofía kantiana
B. Erdmann	Kiel	Ejercicios filosóficos en conexión con la interpretación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Walter	Königsberg	Ejercicios filosóficos en conexión con la crítica de Kant a la facultad teleológica de juzgar
Zöllner	Leipzig	La filosofía de Kant con especial consideración de Platón
Vaihinger	Estrasburgo	Filosofía de Kant y Schopenhauer teniendo como base los <i>Prolegómenos</i> (curso básico para principiantes)
Vaihinger	Estrasburgo	Filosofía de Kant y Schopenhauer, sus más importantes adversarios y defensores (Fries, Herbart, Schopenhauer, Mill entre otros; curso superior; ambos cursos en el seminario de filosofía)
Löwe	Praga	La filosofía de Kant y su significado para la época presente

Invierno de 1879-1880

Paulsen	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con la lectura de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Freudenthal	Breslau	La filosofía kantiana
Windelband	Friburgo	Ejercicios con capítulos escogidos de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Peipers	Gotinga	En una sociedad filosófica capítulos de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Baier	Greifswald	Ejercicios filosóficos (la filosofía de Kant)
Thiele	Halle	Vida, escritos y filosofía crítica de Kant
Eucken	Jena	Exposición y crítica de la filosofía kantiana
B. Erdmann	Kiel	Ejercicios filosóficos en conexión con la interpretación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Cohen	Marburgo	Filosofía de Kant y Schopenhauer

Cohen	Marburgo	Ejercicios filosóficos (examen de las evaluaciones más importantes de los fundamentos kantianos)
Vaihinger	Estrasburgo	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Bolliger	Basilea	Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
<i>Verano de 1880</i>		
Schaarschmidt	Bonn	El sistema kantiano de la filosofía crítica
Ueberhorst	Gotinga	Crítica de Kant de la facultad estética de juzgar en Sociedad Kantiana
Baier	Greifswald	Ejercicios filosóficos (la filosofía de Kant)
Zöllner	Leipzig	Kant y la autoridad en la ciencia
Liebmann	Estrasburgo	Immanuel Kant y su filosofía
Vaihinger	Estrasburgo	Escritos precríticos de Kant en el seminario de filosofía
Dieterich	Tubinga	Había anunciado la filosofía de Kant pero fue llamado a Wurzburg
Kittel	Tubinga	Lectura de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Glogau	Zurich	<i>Crítica del juicio</i> de Kant
Riehl	Graz	La filosofía de Kant y la filosofía científica del presente
<i>Invierno de 1880-1881</i>		
Peipers	Gotinga	En una sociedad filosófica, capítulos de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Baier	Greifswald	Explicación de <i>Crítica de la razón pura</i>
Ulrici	Halle	Historia de la filosofía kantiana
Thiele	Halle	Vida, escritos y filosofía crítica de Kant
B. Erdmann	Kiel	Lectura de <i>Prolegómenos</i> de Kant
Zöllner	Leipzig	Escritos menores de Kant
Wolff	Leipzig	Exposición y crítica del criticismo trascendental de Kant
Cohen	Marburgo	Ejercicios filosóficos, interpretación de la <i>Metafísica de las costumbres</i>
Liebmann	Estrasburgo	<i>Crítica de la razón pura</i> , lectura y discusión en una sociedad filosófica

Siebeck	Basilea	Lectura y explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Göring	Basilea	Ejercicios filosóficos (<i>Pedagogía</i> de Kant)
Hebler	Berna	Escritos y filosofía de Kant
Glogau	Zurich	Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Stumpf	Praga	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i> , “ <i>Estética trascendental</i> ” y “ <i>Antinomias</i> ”)
<i>Verano de 1881</i>		
V. Gizycki	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con la lectura de la <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> de Immanuel Kant
Ebbinghaus	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i>
Witte	Bonn	Doctrina de Kant sobre moral y religión
Freudenthal	Breslau	Ejercicios filosóficos sobre <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Peipers	Gotinga	Exposición de la filosofía de Kant
B. Erdmann	Kiel	Ejercicios filosóficos en conexión con los <i>Prolegómenos</i> de Kant (analítica trascendental)
Heinze	Leipzig	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i>)
Seydel	Leipzig	Lógica y teoría del conocimiento de la mano de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant (1781)
Vaihinger	Estrasburgo	<i>Crítica de la razón pura</i> de 1781 (interpretación en el seminario de filosofía)
Schmidt	Basilea	Introducción al sistema de Kant de moral y religión
Hebler	Berna	Ejercicios filosóficos en las obras de Platón o Kant
Glogau	Zurich	Lectura y explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Riehl	Graz	Los elementos de la doctrina del conocimiento según Hume y Kant
<i>Invierno de 1881-1882</i>		
Ebbinghaus	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i> (dialéctica trascendental)

Witte	Bonn	Crítica de Kant de la facultad estética de juzgar y su influencia en la historia de las teorías artísticas
Witte	Bonn	Pedagogía en conexión con los principios de Kant y Herbart
Schmid	Erlangen	Kant
Peipers	Gotinga	Capítulos escogidos de la <i>Crítica de la razón pura</i> en la sociedad filosófica
Baier	Greifswald	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i>)
Ulrici	Halle	Historia de la filosofía de Kant
Thiele	Halle	Vida, escritos y filosofía crítica de Kant
Eucken	Jena	Ejercicios sobre la filosofía kantiana
Volkelt	Jena	Exposición y crítica de la filosofía kantiana
B. Erdmann	Kiel	Filosofía crítica de Kant
Walter	Königsberg	Ejercicios filosóficos en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Drobisch	Leipzig	Filosofía crítica de Kant
Zöllner	Leipzig	Principios del conocimiento humano de Berkeley con especial consideración del idealismo de Kant
Heinze	Leipzig	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i>)
Cohen	Marburgo	Exposición de la filosofía kantiana
Laas	Estrasburgo	Capítulos escogidos de la filosofía kantiana de la moral, el derecho y la historia, tratada con el método de seminario
Bolliger	Basilea	Lectura y explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Kreyenbühl	Basilea	Lectura y explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Brentano	Viena	Explicación y discusión de las principales partes del estudio de Hume sobre el entendimiento humano y la <i>Crítica de la razón pura</i>
<i>Verano de 1882</i>		
Windelband	Friburgo	En el seminario <i>Estética trascendental</i> de Kant
Drobisch	Leipzig	Teoría y crítica de Kant de la facultad humana de conocer (continuación)

Bratuscheck	Giessen	Ejercicios filosóficos (discusión de las obras principales de Kant)
Liebmann	Estrasburgo	Immanuel Kant y su filosofía
Vaihinger	Estrasburgo	Capítulos principales de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Baier	Greifswald	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i>)
Freudenthal	Breslau	Ejercicios filosóficos sobre la crítica kantiana de la razón
Weber	Breslau	Exposición y crítica de la filosofía de Kant y de Günther
Bolliger	Basilea	Ética y doctrina de la religión de Kant
B. Erdmann	Kiel	Ejercicios filosóficos en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i>
V. Gizycki	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con la lectura de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Brentano	Viena	Ejercicios de <i>disputatio</i> (continuación de la discusión crítica de la principales partes del estudio de Hume sobre el entendimiento humano y la <i>Crítica de la razón pura</i>)
<i>Invierno de 1882-1883</i>		
Drobisch	Leipzig	Teoría y crítica de Kant de la facultad humana de conocer (conclusión)
Siebeck	Basilea	Lectura y explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Ebbinghaus	Berlín	Exposición de la filosofía de Kant, junto con interpretación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Spicker	Münster	Ejercicios filosóficos con base en la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Vaihinger	Estrasburgo	En el seminario <i>Crítica de la razón pura</i>
B. Erdmann	Kiel	Ejercicios filosóficos en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i> ("Analítica trascendental")
Ulrici	Halle	Historia de la filosofía kantiana
Thiele	Halle	Vida, escritos y filosofía crítica de Kant
Fischer	Heidelberg	Historia de la filosofía moderna fundada por Kant

Barach-Rappaport	Innsbruck	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant (eventualmente en conexión con ejercicios filosóficos)
Freudenthal	Breslau	Ejercicios filosóficos sobre la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Falckenberg	Jena	Filosofía kantiana
Riehl	Friburgo	<i>Prolegómenos</i> de Kant comentados y comparados con sus correspondientes partes de la <i>Crítica de la razón pura</i>
V. Hertling	Munich	La filosofía kantiana, exposición y crítica
Baier	Greifswald	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i>)
Riehl	Friburgo	Los principales principios de la filosofía científica en conexión con los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Laas	Estrasburgo	Capítulos escogidos de teóricos del conocimiento kantianizantes del siglo XIX (tratados con el método de seminario)
Eucken	Jena	Exposición y crítica de la filosofía kantiana
Dilthey	Berlín	Ejercicios filosóficos, <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Krohn	Halle	Filosofía práctica de Kant
Natorp	Marburgo	Historia y sistema de la filosofía kantiana
V. Meinong	Graz	Lectura y discusión crítica de la <i>Crítica de la razón práctica</i> de Kant
Caspari	Heidelberg	Explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant, con consideración de su empresa crítica
Marty	Praga	Lectura y discusión de grupo de partes escogidas de la <i>Crítica de la razón pura</i>
<i>Invierno de 1883-1884</i>		
Heinze	Leipzig	Ejercicios filosóficos (<i>Prolegómenos</i> de Kant)
Volkelt	Basilea	Ejercicios de ética en conexión con <i>Crítica de la razón práctica</i> de Kant
B. Erdmann	Kiel	Ejercicios filosóficos, interpretación de capítulos selectos de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Dieterich	Wurzburgo	La filosofía kantiana
Laas	Estrasburgo	Kant y kantismo
Ebbinghaus	Berlín	Exposición de la filosofía de Kant junto con interpretación de la <i>Crítica de la razón pura</i>

Ulrich	Halle	Historia de la filosofía de Kant
Krohn	Halle	Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Baier	Greifswald	Ejercicios filosóficos, continuación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Cohen	Marburgo	La filosofía de Kant
Cohen	Marburgo	Ejercicios filosóficos sobre Kant
Caspari	Heidelberg	Práctica de filosofía y disputaciones, explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant
<i>Verano de 1884</i>		
Witte	Bonn	Vida, escritos e historia de la filosofía kantiana
Laas	Estrasburgo	Capítulos selectos de la <i>Crítica de la razón pura</i> y <i>Prolegómenos</i> (tratados con método de seminario)
Riehl	Friburgo	En forma de seminario, interpretación de <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> de Kant
Baier	Greifswald	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i>)
Volkelt	Basilea	Exposición y crítica de la filosofía kantiana
Heussler	Basilea	Sociedad Filosófica, <i>Prolegómenos</i> de Kant
Dilthey	Berlín	Ejercicios filosóficos sobre Rousseau y Kant en relación a la fundamentación de la pedagogía
Liebmann	Jena	Immanuel Kant y su filosofía
Falckenberg	Jena	Ejercicios sobre la <i>Crítica de la razón práctica</i> de Kant
Glogau	Halle	Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Peipers	Gotinga	Filosofía crítica de Kant
Caspari	Heidelberg	Prácticas de filosofía y disputaciones, explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant, con consideración a la empresa "crítica"
<i>Invierno de 1884-1885</i>		
Hermann	Leipzig	Kant y sus sucesores en la filosofía
Von Schubert-Soldern	Leipzig	<i>Crítica de la razón pura</i> y <i>Crítica de la razón práctica</i>
Vaihinger	Halle	La filosofía de Kant
Barón de Stein	Halle	Lectura de <i>Crítica del juicio</i> de Kant

Glogau	Kiel	Explicación de capítulos selectos de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Riehl	Friburgo	En el seminario Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Dieterich	Würzburg	<i>Crítica de la razón pura</i>
V. Gizycki	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con lectura de <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>
Deussen	Berlín	Vida, obra y doctrina de Kant
Rehmke	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con <i>Prolegómenos</i> de Kant
Caspari	Heidelberg	Prácticas de filosofía y seminario, explicación y lectura de los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Baier	Greifswald	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i>)
Siebeck	Giessen	Lectura y explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
<i>Verano de 1885</i>		
Meyer	Bonn	La filosofía de Kant y su influjo en ciencias y artes
Krohn	Kiel	Ejercicios filosóficos sobre <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>
Natorp	Marburgo	Filosofía de Kant
Natorp	Marburgo	Ejercicios filosóficos sobre los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Windelband	Estrasburgo	En el seminario, capítulos selectos de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Riehl	Friburgo	En el seminario, <i>Crítica de la razón pura</i>
Caspari	Heidelberg	Prácticas de filosofía y disputaciones, explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant, con consideración de su empresa "crítica"
Dilthey	Berlín	Ejercicios del ámbito de la filosofía moderna con enlace a la <i>Crítica de la razón pura</i>
Rehmke	Berlín	Ejercicios críticos sobre la filosofía teórica de Kant
Simmel	Berlín	La doctrina moral de Kant
Barón de Stein	Berlín	Ejercicios filosóficos para la introducción de Kant

Baier	Greifswald	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i>)
Freudenthal	Breslau	Ejercicios con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Peipers	Gotinga	Filosofía crítica de Kant
Müllner	Viena	Filosofía cristiana, parte especulativa, metafísica, cosmología (crítica filosófica de la hipótesis acerca de la formación del mundo formulada por Kant, Laplace y la doctrina darwiniana de la selección natural), antropología
<i>Invierno de 1885-1886</i>		
Walter	Königsberg	Ejercicios filosóficos basados en la <i>Crítica del juicio</i> de Kant
Witte	Bonn	Explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant junto con ejercicios filosóficos
V. Schubert-Soldern	Leipzig	<i>Crítica de la razón pura</i>
Dilthey	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con Kant
Deussen	Berlín	Vida, escritos y doctrina de Kant
V. Stein	Berlín	Ejercicios como introducción a la estética, enlazada a la <i>Crítica del juicio</i> de Kant
Doering	Berlín	La filosofía kantiana en su contexto sistemático
Vaihinger	Halle	La filosofía kantiana, para estudiantes de todas las facultades
Laas	Estrasburgo	Capítulos de Kant, en el seminario de filosofía
B. Erdmann	Breslau	La filosofía de Kant y su influencia hasta el día de hoy
Freudenthal	Breslau	Ejercicios con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Caspari	Heidelberg	Los fundamentos de la crítica kantiana del conocimiento
Caspari	Heidelberg	Prácticas de filosofía y seminario, comentario y lectura de los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Baier	Greifswald	Ejercicios con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Rehmke	Greifswald	Ejercicios filosóficos sobre la filosofía teórica de Kant
Tomaszuk	Czernowitz	Las opiniones de Kant y Herbart sobre la filosofía del derecho

Verano de 1886

Meyer	Bonn	La filosofía de Kant y su escuela
V. Gizycki	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con la lectura de la <i>Crítica de la razón práctica</i> de Kant
Paulsen	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con la lectura de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Doering	Berlín	La evolución filosófica de Kant hasta el criticismo
Simmel	Berlín	Explicación de pasajes escogidos de Kant e introducción al estudio de la filosofía
Volkelt	Basilea	Ejercicios en la filosofía de la religión en conexión con Kant
Baier	Greifswald	Ejercicios con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant, continuación
B. Erdmann	Breslau	Ejercicios filosóficos en conexión con la interpretación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Peipers	Gotinga	Filosofía de Kant
Caspari	Heidelberg	Sobre los fundamentos de la crítica kantiana del conocimiento
Caspari	Heidelberg	Prácticas de filosofía y disputaciones: comentario de los <i>Prolegómenos</i> de Kant, con consideración de la obra crítica completa
Eucken	Jena	La filosofía de Kant
Kreyenbühl	Zurich	Lectura y explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant

Invierno de 1886-1887

Thiele	Königsberg	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Baumgart	Königsberg	Ejercicios críticos para la explicación de los ensayos y poemas estéticos de Schiller, a saber, en su relación a la filosofía crítica
Glogau	Kiel	Lectura y explicación de la <i>Crítica del juicio</i> de Kant
Baier	Greifswald	Ejercicios sobre la filosofía de Kant
Deussen	Berlín	Vida, escritos y doctrina de Kant

V. Stein	Berlín	Ejercicios para la introducción a la estética en conexión con la lectura de los escritos de Kant y Schiller
Liebmann	Jena	Immanuel Kant y su filosofía
Müller	Giessen	Interpretación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Cohen	Marburgo	El sistema de Kant
Cohen	Marburgo	Ejercicios filosóficos (examen de las evaluaciones más importantes de los fundamentos kantianos)
Fischer	Heidelberg	Época, doctrina y escuela de Kant
Caspari	Heidelberg	Los fundamentos de la crítica kantiana del conocimiento
Caspari	Heidelberg	Prácticas de filosofía y seminario, explicación y lectura de los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Martius	Bonn	La filosofía de Kant
<i>Verano de 1887</i>		
Güttler	Munich	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
V. Schubert-Soldern	Leipzig	La filosofía de Kant
Martius	Bonn	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Windelband	Estrasburgo	En el seminario <i>Crítica de la facultad estética de juzgar</i>
Kerry	Estrasburgo	Lectura de capítulos escogidos de los escritos de Berkeley y Hume, como preparación al estudio de la filosofía kantiana, en seminario
Baier	Greifswald	Ejercicios sobre la filosofía de Kant
Caspari	Heidelberg	Los fundamentos de la crítica kantiana del conocimiento
Caspari	Heidelberg	Explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant, con consideración a su obra crítica completa
Thiele	Königsberg	Ejercicios con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Müllner	Viena	Filosofía cristiana, parte especulativa, metafísica, cosmología (con especial consideración de la hipótesis de Kant-Laplace acerca de la formación del mundo y de la doctrina darwiniana de la evolución), antropología
Peipers	Gotinga	Filosofía crítica de Kant

Invierno de 1887-1888

Heinze	Leipzig	Ejercicios filosóficos (<i>Prolegómenos</i> de Kant)
V. Gizycki	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con la lectura de la <i>Crítica de la razón práctica</i> de Kant
Deussen	Berlín	Vida, escritos y doctrina de Kant
Kerry	Estrasburgo	En el seminario, <i>Crítica de la razón pura</i>
Thiele	Königsberg	Ejercicios filosóficos con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Vaihinger	Halle	La filosofía kantiana para estudiantes de todas las facultades
Baier	Greifswald	Ejercicios de interpretación de la filosofía kantiana
Rehmke	Greifswald	Ejercicios filosóficos sobre la filosofía kantiana
Caspari	Heidelberg	Los fundamentos de la crítica kantiana del conocimiento
Caspari	Heidelberg	Prácticas de filosofía y seminario, explicación y lectura de los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Riehl	Friburgo	En el seminario <i>Prolegómenos</i> de Kant
Natorp	Marburgo	Explicación de la filosofía de Kant
Müllner	Viena	Filosofía cristiana, parte especulativa, metafísica, ontología y cosmología (con especial referencia a la hipótesis sobre la formación de mundo formulada por Kant-Laplace y la doctrina darwiniana de la selección natural)
Stöhr	Viena	<i>Crítica de la razón pura</i>
Ueberhorst	Innsbruck	Ejercicios filosóficos en conexión con <i>Crítica de la razón pura</i>

Semestre de verano 1888

Müller	Giessen	Interpretación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Caspari	Heidelberg	Los fundamentos de la crítica kantiana del conocimiento
Caspari	Heidelberg	Prácticas de filosofía y disputaciones, explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant, con consideración de la obra crítica completa

Walter	Königsberg	Ejercicios filosóficos sobre la <i>Crítica del juicio</i> de Kant
Martius	Bonn	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Simmel	Berlín	Explicación de pasajes escogidos de Kant, al mismo tiempo como introducción al estudio de la filosofía
Windelband	Estrasburgo	Seminario <i>Crítica de la razón pura</i>
Vaihinger	Halle	Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Baier	Greifswald	Ejercicios sobre la filosofía de Kant
Riehl	Friburgo	Seminario <i>Dialéctica trascendental</i> de Kant
Peipers	Gotinga	Criticismo de Kant
<i>Invierno de 1888-1889</i>		
Fischer	Heidelberg	Doctrina y época de Kant
Caspari	Heidelberg	Los fundamentos de la crítica kantiana del conocimiento
Caspari	Heidelberg	Prácticas de filosofía y seminario, explicación y lectura de los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Deussen	Berlín	Vida, escritos y doctrina de Kant
Paulsen	Berlín	Ejercicios filosóficos en conexión con la lectura de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Baier	Greifswald	Ejercicios sobre la filosofía de Kant
Thiele	Königsberg	Vida, escritos y doctrina de Kant
Walter	Königsberg	Ejercicios filosóficos sobre la <i>Crítica del juicio</i> de Kant
Witte	Bonn	Explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant en conexión con ejercicios filosóficos
Vaihinger	Halle	La filosofía de Kant para estudiantes de todas las facultades
Vaihinger	Halle	Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
Riehl	Friburgo	Seminario <i>Crítica de la razón pura</i> ("Introducción", "Estética" y "Analítica")
Freudenthal	Breslau	Ejercicios sobre la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant

Verano de 1889

Volkel	Würzburg	Ejercicios filosóficos (sobre K)
Thiele	Königsberg	Explicación de <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Glogau	Kiel	Lectura y explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Baier	Greifswald	Ejercicios sobre la filosofía de Kant
Külpe	Leipzig	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant)
Doering	Berlín	Escritos y doctrina de Kant
Simmel	Berlín	Explicación de pasajes escogidos de Kant, a la vez como introducción al estudio de la filosofía
Martius	Bonn	<i>Prolegómenos</i> de Kant
Caspari	Heidelberg	Los fundamentos de la crítica kantiana del conocimiento
Caspari	Heidelberg	Prácticas de filosofía y disputaciones, explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant, con consideración a su obra crítica completa
Peipers	Gotinga	Criticismo de Kant
B. Erdmann	Breslau	La filosofía de Kant
Freudenthal	Breslau	Ejercicios filosóficos <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Hieber	Tubinga	El influjo de Kant y Schleiermacher sobre la teología moderna
Ziegler	Estrasburgo	Seminario <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Müllner	Viena	Filosofía cristiana, metafísica, cosmología (consideración de la hipótesis sobre la formación del mundo formulada por Kant-Laplace y la doctrina darwiniana de la selección natural), antropología y teología natural

Invierno de 1889-1890

Siebeck	Giessen	Lectura y tratamiento de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Caspari	Heidelberg	Los fundamentos de la crítica kantiana del conocimiento

Caspari	Heidelberg	Prácticas de filosofía y disputaciones, explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant, con consideración de su obra crítica completa
Heinze	Leipzig	Ejercicios filosóficos de <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> de Kant
Baier	Greifswald	Conversaciones de los estudiantes sobre la filosofía kantiana
Ziegler	Estrasburgo	Seminario <i>Prolegómenos</i> de Kant
Vaihinger	Halle	Filosofía kantiana
Falckenberg	Erlangen	Ejercicios sobre la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Spicker	Münster	Investigaciones filosóficas sobre la base de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
V. Meinong	Graz	Lectura y discusión crítica de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Volkelt	Würzburg	Exposición de la filosofía kantiana
Jodl	Praga	Seminario Lectura e interpretación de los escritos éticos de Kant
Müllner	Viena	Filosofía cristiana: ontología y cosmología metafísica, con especial consideración de la hipótesis sobre la formación del mundo formulada por Kant-Laplace y de la doctrina darwiniana de la selección natural
Elter	Czernowitz	Ejercicios filosóficos (<i>Crítica de la razón pura</i>)
Cohen	Marburgo	Sistema de Kant (doctrina de la experiencia, ética y estética)
<i>Verano de de 1890</i>		
Baier	Greifswald	Ejercicios sobre la filosofía de Kant
Caspari	Heidelberg	Los fundamentos de la crítica kantiana del conocimiento
Caspari	Heidelberg	Prácticas de filosofía y disputaciones: explicación de los <i>Prolegómenos</i> de Kant, con consideración a su obra crítica completa
Riehl	Friburgo	Seminario Explicación de <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> de Kant
Wolff	Leipzig	Lectura de la <i>Crítica de la razón práctica</i> de Kant

Thiele	Königsberg	Ejercicios filosóficos sobre la nueva dilucidación de los principios del conocimiento metafísico
Simmel	Berlín	La filosofía de Kant, a la vez como introducción al estudio de la filosofía
Jodl	Praga	Seminario Interpretación de los escritos éticos de Kant
V. Meinong	Graz	Sociedad Filosófica, lectura y discusión crítica de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant (continuación)

TABLA 2. *Actos académicos públicos de los líderes neokantianos en el periodo de 1870 a 1884-1885*

a) COHEN

Semestre de verano de 1874	Historia de los principios éticos / Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant / Ejercicios filosóficos
Semestre de invierno de 1874-1875	(Interpretación de) <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant / Historia de la filosofía antigua / Ejercicios filosóficos
Verano de 1875	Historia de la filosofía moderna / Ejercicios filosóficos
Invierno de 1875-1876	Interpretación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant / Ejercicios filosóficos
Verano de 1876	Ética de Kant / Lógica / Ejercicios filosóficos
Invierno de 1876-1877	Ejercicios filosóficos / Explicación de los pasajes relativos a la doctrina de las ideas en los diálogos platónicos / Historia de la filosofía antigua
Verano de 1877	Interpretación de la <i>Crítica del juicio</i> de Kant (en lugar de ello Historia de la filosofía moderna) / Ejercicios filosóficos
Invierno de 1877-1878	Cosmovisión del idealismo crítico (en lugar de ello El idealismo crítico) / Ejercicios de filosofía / Psicología
Verano de 1878	Lógica / Ejercicios filosóficos
Invierno de 1878-1879	Ejercicios de filosofía / Historia de la filosofía antigua
Verano de 1879	Ejercicios de filosofía sobre Descartes / Psicología
Invierno de 1879-1880	Poemas y ensayos filosóficos de Schiller / <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant / Ejercicios de filosofía (examen de las principales evaluaciones de los fundamentos kantianos)
Verano de 1880	Ejercicios de filosofía / Historia de la filosofía moderna
Invierno de 1880-1881	Ejercicios de filosofía: a) problemas lógicos; b) interpretación de la <i>Metafísica de las costumbres</i> de Kant / Lógica y teoría del conocimiento

Verano de 1881	Ejercicios de filosofía (explicación de los pasajes relativos a la doctrina de las ideas en los diálogos platónicos) / Historia de la filosofía antigua
Invierno de 1881-1882	Ejercicios de filosofía / Exposición de la filosofía kantiana
Verano de 1882	Psicología / Ejercicios filosóficos
Invierno de 1882-1883	Lógica y teoría del conocimiento / Poemas y ensayos filosóficos de Schiller / Ejercicios filosóficos
Verano de 1883	Historia de la filosofía moderna / Ejercicios filosóficos
Invierno de 1883-1884	La filosofía de Kant / Opiniones pedagógicas de los filósofos alemanes / Ejercicios de filosofía sobre Kant
Verano de 1884	Historia de la filosofía después de Kant / Ejercicios filosóficos
Invierno de 1884-1885	Historia de la filosofía antigua / Ejercicios de filosofía (interpretación de los pasajes relativos a la doctrina de las ideas en los <i>Diálogos</i> de Platón)
 b) BENNO ERDMANN	
Verano de 1877	Introducción a la filosofía del presente / Historia de la evolución de la filosofía kantiana / Ejercicios de filosofía en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Invierno de 1877-1878	Ejercicios de filosofía con relación a la investigación de Hume sobre el entendimiento humano / Historia de la teoría del conocimiento desde Locke
Verano de 1878	Introducción a la filosofía del presente / Historia de la evolución de la filosofía crítica de Kant / Ejercicios de filosofía en conexión con los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Invierno de 1878-1879	Lógica y teoría del conocimiento / Introducción a la filosofía / Ejercicios de filosofía en conexión con <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Verano de 1879	Historia de la evolución de la filosofía crítica de Kant / Psicología / Ejercicios de filosofía en conexión con la interpretación de <i>Prolegómenos</i> de Kant
Invierno de 1879-1880	Historia crítica de la filosofía moderna desde Descartes y Hobbes / Los principios metafísicos del materialismo y el espiritualismo / Ejercicios en conexión con la interpretación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant

Verano de 1880	Introducción a la filosofía / Lógica / Los conceptos psicológicos fundamentales de la ética / Ejercicios de filosofía en conexión con <i>Investigaciones</i> de Hume sobre el entendimiento humano
Invierno de 1880-1881	Historia de filosofía griega / Ejercicios de filosofía / Lectura de los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Verano de 1881	Ejercicios de filosofía en conexión con los <i>Prolegómenos</i> de Kant (analítica trascendental) / Lógica como doctrina del método de las ciencias
Invierno de 1881-1882	Psicología / Filosofía crítica de Kant / Ejercicios de filosofía con discusión de problemas lógicos, psicológicos y pedagógicos
Verano de 1882	Las hipótesis metafísicas sobre la glorificación de cuerpo y espíritu / Historia de la filosofía moderna / Ejercicios de filosofía en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Invierno de 1882-1883	Lógica y enciclopedismo / Pedagogía general / Ejercicios de filosofía en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant (analítica trascendental)
Verano de 1883	Enciclopedia de la filosofía / Historia de la filosofía desde Kant / Discusión de problemas lógicos y ejercicios en análisis lógicos
Invierno de 1883-1884	Psicología / Historia de la pedagogía desde Rousseau / Ejercicios filosóficos / Interpretación de capítulos selectos de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Verano de 1884	Lógica / Teoría de las asociaciones
Invierno de 1884-1885	Historia de la filosofía moderna / Ejercicios de filosofía / Psicología
c) LANGE	
Verano de 1870	Lógica inductiva y teoría de la investigación empírica
Invierno de 1870-1871	Psicología / Interpretación de <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant hasta la analítica de los principios / Elementos de la estadística social y moral
Verano de 1871	Lógica y teoría de la inducción / Estética / Ejercicios de filosofía en conexión con la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant / Poemas filosóficos de Schiller
Invierno de 1871-1872	Psicología con inclusión de la antropología pragmática / Historia y crítica del materialismo / Pedagogía / Ejercicios filosóficos
Verano de 1872	Lógica / Elementos de estadística social y moral / Historia de la pedagogía / Ejercicios filosóficos
Invierno de 1872-1873	Poemas filosóficos de Schiller / Psicología / Interpretación de <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant con ejercicios y discusiones
Verano de 1873	Historia de la psicología / Psicología
Invierno de 1873-1874	Formación filosófica / Lógica / Ejercicios filosóficos
Verano de 1874	Elementos de estadística social y moral / Teoría de las decisiones / Historia de la pedagogía moderna

Invierno de 1874-1875	Poemas filosóficos de Schiller / Psicología
Verano de 1875	Lógica / Capítulos selectos de la estadística social y moral
Invierno de 1875-1876	Elementos de estética
<i>d) LIEBMANN</i>	
Verano de 1870	Lógica y propedéutica filosófica / Evolución y crítica de la filosofía kantiana / Continuación de la historia de la filosofía moderna de la naturaleza
Invierno de 1870-1871	Psicología empírica / Historia de la filosofía contemporánea de la naturaleza
Verano de 1871	Lógica y propedéutica filosófica / Visión de conjunto de la filosofía práctica
Verano de 1872	Lógica y propedéutica filosófica / Kant y su filosofía
Invierno de 1872-1873	Psicología empírica / El <i>Fausto</i> de Goethe
Verano de 1873	Introducción filosófica a las ciencias naturales / Lógica y enciclopedismo filosófico
Invierno de 1873-1874	Historia de las ciencias naturales modernas desde la época del Renacimiento / El <i>Fausto</i> de Goethe
Invierno de 1874-1875	Psicología / Filosofía moderna del Estado y el derecho / El <i>Fausto</i> de Goethe
Verano de 1875	Introducción a la filosofía / Historia de la filosofía moderna hasta Kant
Invierno de 1875-1876	Psicología / Exposición de la filosofía kantiana / El <i>Fausto</i> de Goethe
Verano de 1876	Introducción a la filosofía / Historia de la filosofía moderna hasta Kant / Discusión de problemas de psicología en el seminario de filosofía
Invierno de 1876-1877	Sistemas principales de la filosofía antigua y moderna / Lógica / Discusión de problemas de las ciencias naturales en el seminario de filosofía
Verano de 1877	Historia de la filosofía antigua / <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant en el seminario de filosofía
Invierno de 1877-1878	Historia de la filosofía moderna / Psicología / Comprensión de Leibniz del entendimiento humano en el seminario de filosofía

Verano de 1878	Historia y crítica de la filosofía moderna (poskantiana) / Introducción a la filosofía / Discusión de problemas de psicología en el seminario de filosofía
Invierno de 1878-1879	Los principales sistemas de la filosofía antigua y moderna / Lógica / Idealismo realismo / Disputaciones en el seminario de filosofía
Verano de 1879	Historia y crítica de la filosofía poskantiana moderna / Los problemas fundamentales de la filosofía teórica / Comprensión de Leibniz del entendimiento humano en el seminario de filosofía
Invierno de 1879-1880	Psicología / Historia de la filosofía antigua en visión de conjunto / Discusión filosófica de idealismo y realismo
Verano de 1880	Introducción a la filosofía / Immanuel Kant y su filosofía / Los problemas fundamentales de la filosofía teórica
Invierno de 1880-1881	Lógica / Los problemas principales de la filosofía antigua y moderna / <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant, lectura y discusión en una sociedad de filosofía
Verano de 1881	Los problemas fundamentales de la filosofía antigua y moderna / Historia y crítica de la filosofía moderna (poskantiana) / Discusión de problemas de psicología en una sociedad de filosofía
Invierno de 1881-1882	Psicología / Historia de la filosofía antigua en visión de conjunto / Comprensión de Leibniz del entendimiento humano, sociedad filosófica
Verano de 1882	Introducción a la filosofía / Los problemas fundamentales de la filosofía teórica / Immanuel Kant y su filosofía
Invierno de 1882-1883	Psicología / Historia y crítica de la filosofía moderna
Verano de 1883	Historia de la filosofía antigua / Metafísica
Invierno de 1883-1884	Historia de la filosofía moderna hasta Kant / <i>El Fausto</i> de Goethe / Discusiones filosóficas
Verano de 1884	Immanuel Kant y su filosofía / Lógica
Invierno de 1884-1885	Psicología / Historia de la filosofía antigua en visión de conjunto / Discusiones filosóficas
e) MEYER	
Verano de 1870	El influjo de la filosofía en el progreso de las ciencias y las artes / Enciclopedia de la filosofía y lógica / Pedagogía e historia de la ciencia

Invierno de 1870-1871	La filosofía de Spinoza y su influjo en la filosofía posterior / Sociedad filosófica y pedagógica / Psicología y antropología
Verano de 1871	Enciclopedia de la filosofía y lógica / Historia de la filosofía antigua / La doctrina filosófica del progreso de la humanidad
Invierno de 1871-1872	La filosofía de Kant y su influjo en ciencias y artes / Sociedad filosófica y pedagógica / Teoría e historia de la pedagogía
Verano de 1872	Méritos de la filosofía en la ilustración religiosa de la humanidad / Sociedad filosófica / Enciclopedia filosófica y lógica
Invierno de 1872-1873	Historia de la filosofía desde Kant y su influjo en artes y ciencias / Psicología y antropología / Cuestiones actuales de pedagogía / Sociedad de filosofía y pedagogía
Verano de 1875	Filosofía de Aristóteles en conexión con ejercicios aristotélicos / Teoría e historia de la pedagogía
Invierno de 1873-1874	Historia de la filosofía moderna de Kant a nuestra época / Relación de Lessing, Schiller y Goethe a la filosofía / Sociedad de filosofía y pedagogía
Verano de 1874	Historia de la pedagogía / Las doctrinas materialistas, especialmente las cuestiones disputadas acerca del cuerpo y el alma, junto con disputaciones
Invierno de 1874-1875	Méritos de la filosofía en la ilustración religiosa de la antigüedad y la modernidad / Enciclopedia de la filosofía y lógica / Sociedad de filosofía
Verano de 1875	Cuestiones actuales de pedagogía, con conversación / Historia de la filosofía antigua
Invierno de 1875-1876	Debate de las cosmovisiones filosóficas de nuestro tiempo / La pedagogía y su historia / Historia de la filosofía moderna a partir de Descartes
Verano de 1876	La filosofía de Aristóteles, con ejercicios / Enciclopedia de la filosofía y lógica
Invierno de 1876-1877	La filosofía de Kant y su influjo en ciencias y artes / Sociedad de pedagogía / La pedagogía y su historia
Verano de 1877	Cuestiones actuales de pedagogía / Enciclopedia de la filosofía y lógica / Historia de la filosofía antigua
Invierno de 1877-1878	La filosofía del presente y su influjo en las bellas letras / Sociedad de filosofía para explicar a Kant / Historia de la filosofía moderna desde Kant

Verano de 1878	La filosofía de Aristóteles / Historia de la filosofía de la religión / La pedagogía y su historia
Invierno de 1878-1879	Filosofía del presente / Sociedad de filosofía y pedagogía / Psicología y antropología / Historia de la filosofía desde Descartes
Verano de 1879	Opiniones pedagógicas de los filósofos / Enciclopedia de la filosofía y lógica
Invierno de 1879-1880	La doctrina filosófica del progreso de la humanidad / Sociedad de filosofía y pedagogía / Historia de la filosofía moderna desde Kant
Verano de 1880	La filosofía de Aristóteles / Enciclopedia de la filosofía y lógica
Invierno de 1880-1881	La filosofía de nuestro tiempo / Sociedad de filosofía y pedagogía / Historia de la filosofía moderna desde Descartes
Verano de 1881	Problemas de la filosofía moderna de la religión / Sistema e historia de la pedagogía
Invierno de 1881-1882	Sociedad de pedagogía / La doctrina del progreso de la humanidad / Psicología y antropología
Verano de 1882	Enciclopedia de la filosofía y lógica / Historia de la filosofía antigua / Cuestiones pedagógicas de la modernidad
Invierno de 1882-1883	Historia de la filosofía de la religión / Sistema e historia de la pedagogía / Doctrina del estado de la filosofía moderna / Sociedad de pedagogía
Verano de 1883	Enciclopedia de la filosofía y lógica / Psicología y pedagogía
Invierno de 1883-1884	Filosofía de nuestro tiempo / Historia de la pedagogía / Sociedad de pedagogía
Verano de 1884	Enciclopedia de la filosofía y lógica / Cuestiones actuales de pedagogía / Los escritos de Aristóteles y la filosofía
Invierno de 1884-1885	Historia de la filosofía moderna desde Descartes / Cuestiones actuales de filosofía / Sociedad de pedagogía

f) PAULSEN

Invierno de 1875-1876	Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant / Visión de conjunto de las diferencias de principio en los sistemas filosóficos / Teoría del conocimiento y lógica
Verano de 1876	Continuación de los ejercicios en la explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant / Historia de la filosofía en los siglos XVII y XVIII, con consideración de la cultura colectiva de esta época

Invierno de 1876-1877	Introducción al estudio de la filosofía / Ejercicios de filosofía en conexión con la investigación de Hume acerca del entendimiento humano / Lógica y teoría del conocimiento
Verano de 1877	Ejercicios de filosofía teniendo como base la <i>Ética</i> de Spinoza / Historia de la filosofía de los siglos XVII y XVIII con especial consideración de la cultura colectiva de esta época
Invierno de 1877-1878	Introducción al estudio de la filosofía / Ejercicios de filosofía / Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Verano de 1878	Evolución del sistema docente en los pueblos que tienen cultura / Repeticiones y discusión del objeto de la filosofía moderna hasta finales de la época de la Ilustración con consideración de la evolución general de la cultura
Invierno de 1878-1879	Introducción a la filosofía / Pedagogía / Ejercicios de filosofía en conexión con la lectura de los escritos de Hume
Verano de 1879	Historia del sistema educativo alemán a partir del fin de la Edad Media / Historia de la filosofía moderna con consideración del movimiento general de la cultura en esta época / Ejercicios de filosofía en conexión con la lectura de la <i>Ética</i> de Spinoza
Invierno de 1879-1880	Introducción al estudio de la filosofía / Pedagogía / Ejercicios de filosofía en conexión con la lectura de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Verano de 1880	Historia del sistema educativo alemán desde finales de la Edad Media / Historia de la filosofía moderna con consideración del movimiento general de la cultura en esta época / Ejercicios de filosofía sobre la lectura del <i>De cive [Del ciudadano]</i> de Hobbes
Invierno de 1880-1881	Introducción al estudio de la filosofía / Ejercicios de filosofía en la explicación de la <i>Ética</i> de Spinoza
Verano de 1881	Historia del sistema educativo público en Alemania / Historia de la filosofía moderna con consideración de la cultura colectiva en esta época / <i>Ética</i> , con inclusión de los principios de la doctrina del Estado y la sociedad / Ejercicios de filosofía en conexión con la lectura de los escritos filosóficos de Hume
Invierno de 1881-1882	Introducción a la filosofía / Pedagogía / Ejercicios de filosofía en conexión con la lectura de <i>El mundo como voluntad y representación</i> de Schopenhauer

Verano de 1882	Historia de la filosofía moderna con consideración del desarrollo general de la cultura moderna / Ética con inclusión de los principios de la doctrina del Estado y la sociedad / Historia del sistema educativo público en Alemania / Ejercicios de filosofía en conexión con la lectura de <i>El mundo como voluntad y representación</i> de Schopenhauer, libro VI
Invierno de 1882-1883	Introducción a la filosofía / Pedagogía / Ejercicios de filosofía en conexión con la lectura de la <i>Ética</i> de Spinoza
Verano de 1883	Historia de la filosofía moderna con consideración del desarrollo general de la cultura moderna / Ética con inclusión de los principios de la doctrina del Estado y la sociedad / Historia del sistema educativo público en Alemania / Ejercicios de filosofía en conexión con la lectura de los escritos de Hume
Invierno de 1883-1884	Introducción a la filosofía / Pedagogía / Ejercicios de filosofía en conexión con la lectura de <i>El mundo como voluntad y representación</i> de Schopenhauer
Verano de 1884	Historia de la filosofía moderna con consideración del desarrollo general de la cultura moderna / Ética con inclusión de los principios de la doctrina del Estado y la sociedad / Ejercicios de filosofía en conexión con la lectura de <i>El mundo como voluntad y representación</i> de Schopenhauer, libros III y IV
Invierno de 1884-1885	Introducción a la filosofía / La investigación de Hume acerca del entendimiento humano / Pedagogía / Ejercicios de filosofía en conexión con la lectura de la <i>Ética</i> de Spinoza
g) RIEHL	
Invierno de 1870-1871	Filosofía de los griegos de Sócrates hasta Aristóteles inclusive
Verano de 1871	Filosofía de Kant
Invierno de 1871-1872	<i>Lógica y Metafísica</i> de Aristóteles
Verano de 1872	Estética con especial consideración de la historia
Invierno de 1872-1873	Historia general de la filosofía, desde sus orígenes hasta el presente / Comentarios a la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Verano de 1873	El estado actual de la investigación filosófica en Alemania
Invierno de 1874-1875	Lógica / Historia de la filosofía desde Kant
Verano de 1875	Lógica y teoría del conocimiento
Invierno de 1875-1876	Filosofía práctica / Historia y crítica de los principales sistemas de filosofía de la época moderna

Verano de 1876	Lógica y teoría del método científico / Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Invierno de 1876-1877	Filosofía práctica e historia de los sistemas morales / Elementos de la pedagogía filosófica / Metafísica
Verano de 1877	Psicología / Elementos de la doctrina del método científico / Institución y significado del estudio de la filosofía
Invierno de 1877-1878	Filosofía práctica e historia de los sistemas morales / Elementos de la pedagogía de la enseñanza media
Verano de 1878	Psicología con especial consideración de la psicofísica / Historia y crítica de la filosofía / Introducción al estudio de la historia de la filosofía antigua y moderna
Invierno de 1878-1879	Filosofía práctica e historia de los principios de la filosofía moral / Pedagogía de la enseñanza media / Visión de conjunto histórica y crítica de la filosofía desde la época de los griegos hasta el presente
Verano de 1879	Articulación o sistema de la filosofía teórica / Historia crítica de la filosofía desde Kant hasta el presente (= conclusión de la visión de conjunto histórico-crítica de la filosofía)
Invierno de 1879-1880	Filosofía práctica o sistema de la historia de la filosofía moral / Pedagogía de la enseñanza media, especialmente de la didáctica para candidatos al magisterio / Inducción al estudio de las fuentes de la historia de la filosofía / Ejercicios en la <i>Ética</i> de Spinoza para avanzados
Verano de 1880	La filosofía de Kant / La filosofía científica del presente / Lógica moderna y teoría de la inducción
Invierno de 1880-1881	Sistema de filosofía práctica e historia de la ética / Psicología según el método científico
Verano de 1881	La filosofía de Platón / Pedagogía de la enseñanza media, especialmente la didáctica / Ejercicios de filosofía para principiantes / Los elementos de la doctrina del conocimiento según Hume y Kant
Invierno de 1881-1882	Filosofía práctica (sistema e historia de la ética) / La filosofía de Schopenhauer
Verano de 1882	Historia de la filosofía moderna, en especial de la crítica de Descartes hasta Kant / Los principios y métodos del conocimiento de la naturaleza en los ejemplos tomados de la historia de las ciencias inductivas

Invierno de 1882-1883	Historia de la filosofía moderna hasta Kant / Lógica como doctrina de la ciencia / Los <i>Prolegómenos</i> de Kant comentados y comparados con los textos correspondientes de la <i>Crítica de la razón pura</i> / (Anuncio en Graz) Filosofía práctica (sistema e historia de la ética) / Pedagogía de la enseñanza media, en especial la didáctica
Verano de 1883	Historia de la filosofía desde Kant / Elementos de la psicología, en especial de la psicofísica / El significado filosófico de la doctrina de Darwin, en especial para la psicología y ética / Seminario Los problemas más importantes de la filosofía científica con referencia a los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Invierno de 1883-1884	Introducción y curso de historia de la filosofía / Historia de filosofía griega hasta Aristóteles / Seminario <i>Ética</i> de Spinoza, partes 1 y 2
Verano de 1884	Lógica / Los principios de la moral y de su evolución histórica / La teoría de Schopenhauer y el pesimismo / Seminario Interpretación de la <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>
Invierno de 1884-1885	Historia de la filosofía moderna hasta Kant / Introducción al estudio de la filosofía / Método y problemas de la filosofía teórica / Seminario Explicación de la <i>Crítica de la razón pura</i>
h) VAIHINGER	
Verano de 1877	Lógica / <i>Teeteto</i> de Platón en el seminario de filosofía
Invierno de 1877-1878	Los principales sistemas de la filosofía antigua y moderna / Capítulos selectos de la <i>República</i> de Platón, en el seminario de filosofía
Verano de 1878	Obras filosóficas de Hume, explicadas genético-críticamente, en el seminario de filosofía
Invierno de 1878-1879	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant, en el seminario de filosofía
Verano de 1879	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant, con base en los <i>Prolegómenos</i> (curso básico para principiantes) / <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant, sus principales adversarios y defensores (Fries, Herbart, Schopenhauer, Mill entre otros, curso para avanzados; ambos cursos en el seminario de filosofía)
Invierno de 1879-1880	Capítulos selectos de las obras principales de la filosofía moderna / <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant; ambos en el seminario de filosofía

Verano de 1880	Escritos precríticos de Kant, en el seminario de filosofía / Capítulos selectos de las obras principales de la filosofía moderna (de Fichte a Schopenhauer), en el seminario de filosofía
Invierno de 1880-1881	Historia de la filosofía en siglo XIX / Capítulos selectos de las obras principales de la filosofía moderna, en el seminario de filosofía
Verano de 1881	<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant de 1781 (interpretación en el seminario de filosofía)
Invierno de 1881-1882	Historia de la filosofía moderna (desde Descartes hasta el presente) / Capítulos selectos del <i>Ensayo</i> de Locke, además de textos decisivos tomados de Leibniz, Kant y otros (en el seminario de filosofía)
Verano de 1882	Capítulos principales de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant / Las teorías poskantianas del espacio
Invierno de 1882-1883	Historia general de la filosofía / En el seminario <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Verano de 1883	Los problemas principales de la filosofía / En el seminario Lectura de un clásico de la pedagogía (Herbart)
Invierno de 1883-1884	Historia de la filosofía / Problemas fundamentales de la moral / Explicación de los escritos pedagógicos de Herbart (en el seminario)
Verano de 1884	Psicología / Las teorías del espacio más recientes / Ejercicios de pedagogía, en el seminario
Invierno de 1884-1885	Psicología empírica / La filosofía de Kant / Explicación de los escritos pedagógicos de Herbart
<i>i) VOLKELT</i>	
Verano de 1877	Introducción a la filosofía / Ejercicios sobre la filosofía kantiana
Invierno de 1877-1878	Historia y problemas principales de la estética / Ejercicios de estética teniendo como base la <i>Crítica del juicio</i> de Kant
Verano de 1878	Historia sistemática y crítica de las teorías pesimistas / Ejercicios de teoría del conocimiento según la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Invierno de 1878-1879	Exposición y crítica de filosofía kantiana / Ejercicios de estética de acuerdo con la <i>Poética</i> de Aristóteles

Verano de 1879	Lógica y doctrina del conocimiento / Ejercicios de filosofía en conexión con el <i>Simposio</i> de Platón
Invierno de 1879-1880	Historia de la filosofía griega / Introducción a la filosofía
Verano de 1880	Historia de la filosofía moderna hasta Kant / Ejercicios de estética en conexión con la <i>Poética</i> de Aristóteles
Invierno de 1880-1881	Elementos de la psicología / Introducción a la filosofía
Verano de 1881	Historia de filosofía griega
Invierno de 1881-1882	Exposición y crítica de la filosofía kantiana / Elementos de estética / Historia de la filosofía en la época del surgimiento del cristianismo
Verano de 1882	Elementos de estética / Introducción a la filosofía
Invierno de 1882-1883	Lógica y teoría del conocimiento / Schiller
Verano de 1883	Introducción a la filosofía / Historia de la literatura alemana del siglo XVIII / Ejercicios de estética, en conexión con Lessing
Invierno de 1883-1884	Historia de la filosofía de Bacon y Descartes hasta Kant (exclusivamente) / Introducción a la filosofía / Ejercicios de teoría del conocimiento en conexión con la <i>Crítica de la razón práctica</i> de Kant / Seminario Lectura de los escritos pedagógicos de Herbart
Verano de 1884	Exposición y crítica de la filosofía kantiana / Elementos de la psicología (con especial consideración de la doctrina de las percepciones sensibles) / Historia de la pedagogía desde la Reforma / Ejercicios de estética en conexión con los artículos filosóficos de Schiller
Invierno de 1884-1885	Historia de la filosofía de Fichte hasta el presente / Teoría del conocimiento y lógica / Seminario Lectura y crítica la "Pedagogía general" de Ziller/ Ejercicios de filosofía, Introducción a la comprensión de Fichte y Hegel
j) WINDELBAND	
Verano de 1873	Los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento / Exposición y crítica de la filosofía kantiana / Sociedad de filosofía (<i>Crítica de la razón pura</i> de Kant)
Invierno de 1873-1874	Historia crítica de la evolución de la filosofía alemana desde Leibniz / Crítica de la filosofía de Schopenhauer / Sociedad de Filosofía, Discusión sobre la <i>Crítica del juicio</i> de Kant

Verano de 1874	Teoría del conocimiento / Cuestiones fundamentales de psicología
Invierno de 1874-1875	Historia de la filosofía moderna / El lazo entre la filosofía alemana y la poesía / En la Sociedad de Filosofía, la <i>Ética</i> de Spinoza
Verano de 1875	Psicología / Historia de teoría del conocimiento de Kant hasta el presente / Sociedad de Filosofía, con discusión de la <i>Fenomenología</i> de Hegel
Invierno de 1875-1876	Puntos principales de la metafísica / Historia de la filosofía griega hasta Aristóteles / Sociedad de Filosofía (Discusión de los <i>Prolegómenos</i> de Kant)
Verano de 1876	Psicología / Historia de la filosofía moderna hasta Kant exclusive / Crítica de la filosofía kantiana
Invierno de 1876-1877	Estética / Historia de la filosofía antigua / Ejercicios de filosofía, con lectura del libro 1 de la <i>Ética</i> de Spinoza / Crítica de la filosofía de Schopenhauer
Invierno de 1877-1878	Historia de la filosofía, de Kant hasta el presente / Ejercicios de filosofía sobre los <i>Prolegómenos</i> de Kant
Verano de 1878	Historia de filosofía griega / Lógica
Invierno de 1878-1879	Los problemas fundamentales de la filosofía / Historia de la filosofía: de la muerte de Aristóteles hasta el final de la Edad Media / Ejercicios de lógica
Verano de 1879	Historia de la filosofía moderna hasta Kant exclusive / Psicología / La libertad de la voluntad
Invierno de 1879-1880	Historia de la filosofía: de Kant hasta el presente / Teoría del método inductivo / Ejercicios de filosofía sobre capítulos escogidos de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant
Verano de 1880	Lógica / Ética e historia de la filosofía moral / El significado filosófico del darwinismo
Invierno de 1880-1881	Historia de la filosofía griega / Psicología / Seminario Las <i>Meditaciones</i> de Descartes
Verano de 1881	Lógica / Historia de la filosofía moderna hasta Kant / Seminario <i>Fedón</i> de Platón
Invierno de 1881-1882	Historia de la filosofía de Kant hasta el presente / Introducción a la filosofía / Seminario <i>Ensayo sobre el entendimiento humano</i> de Locke

Verano de 1882	Lógica / Filosofía del derecho / Seminario La <i>Estética trascendental</i> de Kant
Invierno de 1882-1883	Problemas principales de la filosofía / Lógica / Historia de la filosofía poskantiana
Verano de 1883	Ética (con inclusión de la filosofía del derecho) / Historia de la filosofía I: Filosofía antigua / <i>Fedón</i> de Platón (seminario)
Invierno de 1883-1884	Psicología / Historia de la filosofía medieval / La libertad de la voluntad
Verano de 1884	Presentación y crítica de las principales formas de la filosofía teórica / Historia de la filosofía moderna desde Kant / Seminario <i>Meditaciones</i> de Descartes
Invierno de 1884-1885	Lógica / Historia de la filosofía de Kant hasta el presente / Goethe y su relación a la filosofía

TABLA 3. *Recepción de los clásicos en los actos académicos públicos entre 1862 y 1890*

		Platón	Aristóteles	Descartes	Spinoza	Locke	Leibniz	Hume	Kant	Hegel	Schopenhauer	Comte	Mill	Spencer
SI	1862/1863	14	10	0	1	0	1	0	3	3	2	0	0	0
SV	1863	14	9	0	0	0	0	0	4	1	0	0	0	0
SI	1863/1864	10	11	0	0	0	0	0	4	1	0	0	0	0
SV	1864	13	9	0	0	0	1	0	3	4	1	0	0	0
SI	1864/1865	12	9	2	0	0	1	0	0	5	2	0	0	0
SV	1865	17	11	0	2	0	1	0	2	2	0	0	0	0
SI	1865/1866	11	9	1	2	0	1	0	1	2	1	0	0	0
SV	1866	10	13	0	0	0	2	0	2	2	0	0	1	0
SI	1866/1867	12	10	0	0	0	0	0	1	2	1	0	0	0
SV	1867	8	11	0	1	0	0	0	3	2	1	0	0	0
SI	1867/1868	9	8	0	0	0	0	0	2	2	2	0	0	0
SV	1868	8	18	2	0	0	0	0	3	2	0	1	0	0
SI	1868/1869	15	12	0	3	0	1	0	2	1	2	0	0	0
SV	1869	18	19	1	0	0	0	0	2	2	0	1	0	0
SI	1869/1870	15	17	0	2	0	1	0	2	1	0	0	0	0
SV	1870	8	16	1	1	0	1	0	7	1	1	0	0	0
SI	1870/1871	16	22	0	4	0	0	0	6	0	0	0	0	0

SV	1871	10	17	0	0	0	1	0	6	1	1	0	0	0
SI	1871/1872	14	15	0	5	0	0	0	2	1	0	0	0	0
SV	1872	12	13	1	2	0	1	0	5	0	0	0	0	0
SI	1872/1873	19	14	0	1	0	1	1	8	1	1	0	0	0
SV	1873	15	19	0	1	0	1	0	9	2	1	0	0	0
SI	1873/1874	16	17	1	2	0	1	0	6	1	2	1	0	0
SV	1874	11	19	0	1	1	1	0	4	2	0	0	0	0
SI	1874/1875	10	19	0	3	0	1	0	9	0	2	0	0	0
SV	1875	12	11	3	3	1	1	0	7	1	1	0	0	0
SI	1875/1876	19	14	3	2	0	1	0	13	1	1	0	0	0
SV	1876	21	18	0	0	1	3	2	13	1	1	0	0	0

SI = Invierno SV = Verano

		Platón	Aristóteles	Descartes	Spinoza	Locke	Leibniz	Hume	Kant	Hegel	Schopenhauer	Comte	Mill	Spencer
SI	1876/1877	14	22	1	6	2	1	2	8	2	3	1	0	0
SV	1877	18	14	0	4	0	2	0	10	1	1	0	2	1
SI	1877/1878	14	17	1	2	0	3	1	10	2	2	0	1	1
SV	1878	16	21	1	2	0	1	1	14	0	2	0	1	0
SI	1878/1879	11	16	0	0	2	1	2	13	2	2	0	2	0
SV	1879	8	10	3	2	1	4	0	9	0	1	0	0	0
SI	1879/1880	15	12	1	2	1	1	1	12	1	1	0	0	0
SV	1880	16	14	0	4	2	0	3	10	2	3	0	0	0
SI	1880/1881	16	16	3	2	0	2	0	14	0	2	0	1	0
SV	1881	20	8	1	5	4	0	3	13	1	4	1	1	0
SI	1881/1882	18	8	0	2	2	1	1	20	0	6	0	0	0
SV	1882	12	10	1	2	0	0	3	12	3	3	0	2	0
SI	1882/1883	9	8	1	6	2	1	1	13	0	2	0	1	0
SV	1883	17	12	2	2	1	0	1	11	0	1	0	0	0
SI	1883/1884	12	14	0	3	0	0	3	12	0	3	0	0	1
SV	1884	14	13	1	1	1	1	2	12	0	3	0	0	0
SI	1884/1885	12	8	0	2	0	1	0	13	0	3	0	2	0
SV	1885	8	8	3	4	1	2	1	15	1	2	0	1	0
SI	1885/1886	9	13	1	1	1	0	3	16	1	3	0	1	0

SV	1886	13	9	3	6	0	3	0	13	0	3	0	0	0
SI	1886/1887	10	9	3	4	3	1	1	14	1	4	0	0	0
SV	1887	13	9	1	1	2	2	3	11	1	2	0	1	1
SI	1887/1888	13	10	0	3	0	0	0	15	0	2	0	0	0
SV	1888	10	14	2	2	0	1	2	11	0	2	0	1	0
SI	1888/1889	15	9	3	1	0	1	1	13	0	4	1	1	0
SV	1889	8	12	0	2	0	2	1	16	0	2	0	0	0
SI	1889/1990	13	9	0	2	1	1	0	15	0	3	0	0	0
SV	1990	19	15	0	3	0	0	1	9	0	2	0	1	0

SI = Invierno SV = Verano

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adam, H., 34
Adamson, R., 441n
Adelmann, D., 293n, 367n
Adickes, E., 283n, 298n, 334n, 408n
Adler, F., 311n
Ahrens, H., 201
Alberti, E., 90n, 521
Alexander, D., 256n
Allihn, F. H. T., 150n, 151, 152, 152n, 175, 193n
Allischewski, H., 24
Altenstein, K. von, 81
Andresen, C., 347n
Apelt, E. F., 68, 172, 190
Aristóteles, 28n, 45, 45n, 46, 48, 72, 132, 167, 167n, 179, 302, 324, 392, 393, 394, 406, 415, 418, 419, 420, 420n
Arnoldt, E., 195n, 226n, 390n, 396, 398
Aster, E. von, 312n, 416n
Auerbach, B., 200, 202, 323n
Austin, J., 88
Avenarius, R., 368n, 402, 409-413
- Baader, F. von, 175
Bacon, barón de Verulam, F., 47, 48, 88, 164, 211-213, 296n, 302, 387, 413
Baeumker, C., 157n
Bagehot, W., 404, 404n
Baier, A. H., 326, 395, 522-528, 530-541
Bain, A., 88, 405
Bamberger, L., 424
Barach (-Rappaport), K. S., 177, 177n, 316, 324, 324n, 395
Bauch, B., 157n, 224n, 225n, 282n, 315, 357n

Bauer, W., 198n
 Baumann, J., 155, 319, 395, 396, 519-524, 526
 Baumgart, 53
 Baumgart, P., 153
 Baumgarten, A. G., 76, 76n
 Baumgartner, H. M., 199n
 Bebel, A., 247, 248n, 250n, 252n, 253n, 421n, 435
 Beckers, H., 201
 Beer, R., 28, 28n
 Belger, C., 48n
 Beneke, F. E., 22, 54n, 56, 57n, 65, 66, 69, 69n, 76-96, 102n, 105n, 107, 109, 117, 118, 128, 146n, 156, 158, 165, 171, 205, 206, 206n, 239, 402, 411
 Bennigsen, R. von, 424
 Bentham, J., 80, 80n
 Berend, E., 35
 Berger, J. E. von, 28-37, 39, 40, 50-52, 75, 76, 85, 98, 109, 118, 160, 182, 183, 239
 Bergmann, J., 349, 522, 524
 Berkeley, G., 185, 213, 530, 537
 Bernstein, E., 256n
 Bieber, H., 157n
 Bismarck, O. von, 17, 19, 173, 174, 197, 204, 225, 233, 234, 247, 250, 336, 338, 347-350, 356, 421, 423, 424, 433n, 434, 435, 437, 438
 Blättner, F., 316n
 Bloch, E., 17, 17n, 160, 175, 356n
 Blühdorn, J., 47n
 Bobrick, E., 244
 Böckh, A., 49n, 81
 Böcklin, A., 330n
 Boehlich, W., 434n
 Böhme, J., 101, 101n
 Boie, R., 28
 Bolliger, A., 528, 530, 531
 Bonitz, H., 27n, 28n, 58n, 274n, 334
 Bösch, J. M., 254n

Bosshart, E., 448n
 Bourne, H. R. Fox, 404n
 Brandis, C. A., 200, 203, 244
 Braniss, C. J., 41, 41n, 42, 65, 150, 150n, 152, 152n, 200, 203, 203n, 394
 Brasch, M., 178n, 179n, 194n, 324n
 Bratuscheck, E., 28n, 29-32, 37, 37n, 38, 39n, 49, 49n, 58n, 76n, 183n, 279, 279n, 292n, 326n, 409
 Braun, H., 266n
 Brentano, F., 27, 45, 354, 354n, 392n, 396, 530, 531
 Brentano, M. von, 24
 Bruckner, A., 330n
 Brzosowski, S., 200
 Buckle, T. H., 331n
 Bücheler, F., 201
 Büchner, L., 158n, 253, 283, 330
 Buhr, M., 18n, 19, 158n, 356n
 Busch, A., 157n, 322n, 349n, 442n
 Büsch, O., 346n
 Butzlaff, J., 188n

Calinich, E. A. E., 91-96, 146n
 Calker, F., van, 394, 518, 519
 Carbonnelle, P. J., 405n
 Carey, H. C., 249, 336, 342n
 Carl Alexander von Sachsen-Weimar, 199, 213
 Carlos Federico de Baden, 220n, 403n
 Carrière, M., 74n, 112, 131, 175, 234
 Caspari, O., 532-541
 Cassirer, E., 18, 18n, 67, 67n, 166n, 192, 278n, 293, 314, 315, 445
 Castle, E., 339n
 Class, G., 522
 Clemens, F., 312n
 Cohen, H., 27, 48, 60n, 61n, 161n, 175n, 210n, 223n, 235n, 243, 267, 267n, 269-271, 278-311, 314-318, 323, 323n, 335, 337, 348n, 349, 355, 359-373, 376-380, 382,

[385](#), [386](#), [388](#), [389](#), [391](#), [394n](#), [395](#), [397-399](#), [404](#), [405](#), [405n](#), [407](#), [407n](#), [410](#),
[413](#), [416](#), [423](#), [431](#), [434](#), [434n](#), [441-445](#), [448](#)
Cohn, J., [44n](#)
Colón, C., [91](#)
Comte, A., [88](#), [89](#), [146-148](#), [170](#), [170n](#), [171](#), [283](#), [331n](#), [392](#), [392n](#), [403](#), [406](#), [407](#), [441](#)
Conrad, J., [152n](#), [153n](#), [318n](#), [320n](#), [322n](#), [394](#)
Copérnico, N., [261](#), [293](#), [390](#), [398](#), [405](#)
Cousin, V., [34n](#), [89](#), [89n](#), [102](#), [102n](#)
Czolbe, H., [170n](#), [179n](#), [336n](#)
Chalybäus, H. M., [65](#), [131](#)

Chamisso, A. von, [217](#)
Christ, W. von, [133n](#), [135n](#), [136](#), [136n](#), [137n](#), [157n](#)

Dahn, F., [136n](#)
Dallmayr, W., [44n](#)
Damiron, P., [89](#)
Darwin, C., [184](#), [194](#), [204](#), [248](#), [257](#), [336n](#), [358n](#), [368](#), [376](#), [423](#), [439](#), [444](#)
Dastich, J., [518](#)
Daumer, G. F., [135](#)
Deisenberg, W., [405n](#)
Delbrück, M. R. F. von, [202](#)
Demócrito, [300](#), [302](#)
Denzler, G., [347n](#)
Descartes, R., [56](#), [100](#), [104](#), [300](#), [392](#), [415](#), [455n](#), [543](#), [544](#), [548](#), [549](#), [554-557](#)
Deussen, P., [396](#), [534-536](#), [538](#), [539](#)
Devantier, [28n](#)
Diemer, A., [44](#), [44n](#), [67](#), [67n](#), [94](#), [94n](#), [145n](#)
Dierse, U., [94n](#)
Diesterweg, A., [57n](#), [79n](#), [92](#), [92n](#)
Dieterich, K., [521](#), [523](#), [524](#), [526](#), [528](#), [532](#), [534](#)
Dietrich, A., [317n](#)
Dilthey, W., [31](#), [31n](#), [36n](#), [43](#), [43n](#), [45](#), [49](#), [49n](#), [96n](#), [97](#), [132](#), [133n](#), [134](#), [134n](#), [141](#),
[141n](#), [145n](#), [151](#), [151n](#), [155](#), [157](#), [157n](#), [172](#), [180-182](#), [204](#), [319](#), [329](#), [332n](#), [395](#),

Doering, A., 535, 536, 540

Dörgens, H., 392n

Dorneck, O., 200

Drechsler, A., 201

Dressler, J. G., 79n, 90-94

Drobisch, M. W., 131, 147, 147n, 155n, 194, 196, 249, 324, 324n, 395

Droysen, J. G., 129n, 140, 141, 141n, 146n, 148, 218n

Du Bois-Reymond, E., 163, 239n, 334

Dühring, E., 27, 43, 43n, 44n, 47, 223n, 330, 334, 349n, 372n, 383-386, 409n

Dumont, E., 80n

Duncker, F., 202

Dussort, H., 311n

Ebbinghaus, H., 349n

Ebbinghaus, J., 124, 270n, 348n, 529, 531, 532

Eckard, L., 201

Ecker, A., 405n

Eckert, G., 243n, 246n, 248n, 250n, 298n, 348n

Ehmck, R., 219n

Eichhorn, J. A. F., 91

Eisfeld, G., 198n, 202n

Eisler, R., 67n, 287n, 360n

Ellissen, O. A., 157n, 243n, 244n, 246n, 247n, 259n, 260n, 266n, 349n

Elter, 409n, 541

Elze, 394n

Engels, F., 248, 331n, 336

Epicuro, 285n

Erdmann, B., 315, 316, 317, 323, 323n, 334-336, 359n, 366n, 376, 376n, 382, 385, 385n, 388-391, 392n, 394, 395, 410, 413, 438, 439, 441, 442, 443, 444, 448

Erdmann, J. E., 125-129, 131, 147n, 150, 150n, 152, 152n, 198n, 200, 223n, 312n

Erdmann, K., 91n

Ernst II von Sachsen-Koburg-Gotha, 112

Esenbeck, N. von, 118n

Eucken, R., 27, 27n, 44, 396

Euclides, 309

Eulenburg, F., 153n

Ewald, 112

Exner, F., 175

Fabri, F., 170n, 261

Falckenberg, R., 394, 532, 533, 541

Falk, A., 317, 322, 347-350, 352, 356, 442, 442n, 443

Falkenheim, H., 157n

Fechner, G. T., 131, 170n, 432n

Feddersen, B. W., 147n

Federico III, véase Guillermo

Federico Guillermo IV, 91, 179, 213

Felmeri, L. (¿?), 394n

Ferber, C. von, 317n

Fetscher, I., 148, 148n

Feuchtersleben, E., barón de, 22n

Feuerbach, L., 97, 117, 119, 121, 121n, 133-135, 140n, 147, 175, 182, 206n, 207, 208, 210, 211, 260, 330, 346, 373n, 430n

Fichte, I. H., 22, 56, 56n, 65, 68, 69, 69n, 79, 98-106, 108, 108n, 190-113, 117, 118, 126, 126n, 127, 127n, 129, 129n, 131, 131n, 134n, 156, 160-170, 172, 190, 210, 274n

Fichte, J. G., 20, 28, 29, 29n, 31, 34-38, 42, 42n, 44n, 47, 77, 84, 90, 91n, 120, 134, 139, 140, 142, 161, 162, 164-166, 173-175, 182, 195-206, 208-211, 213, 218-221, 225, 226, 230, 239, 261, 271, 273, 275, 307, 316n, 324, 324n, 326, 332, 346, 356, 356n, 361, 366, 368, 371, 392, 421-423, 426, 430n, 443

Fiedler, F., 332n, 356n

Fischer, K., 20, 27, 29n, 47, 90n, 136-138, 155-157, 159, 160, 164, 165, 175n, 177, 189-191, 194-196, 199, 199n, 201, 203, 203n, 205-222, 226, 228n, 230, 235, 235n, 236, 239, 261, 264, 267-279, 281, 282, 284, 286n, 293, 294, 297, 298, 300, 315, 316, 320, 323, 323n, 324, 332, 333, 337, 353, 361, 362, 369, 372, 378-381, 386, 386n, 389-391, 394n, 398, 401, 418, 430n, 441, 448

Fischer, O., 235n

Flach, W., 294n

Flaubert, G., 87

Fleischer, R., 397n
 Flint, R., 404, 404n
 Flitner, W., 35n
 Foerster, E., 347n
 Foerster, J. C., 76n
 Fortlage, C. (K.), 90, 90n, 106n, 107, 107n, 112, 121, 128, 129n, 131, 148n, 156n, 189, 195, 195n, 196n, 203, 205, 226, 357n, 441n
 Francke, F., 326n, 517
 Frank, H. J., 49
 Franz-Willing, G., 346n, 348n
 Frauenstädt, J., 120-123, 125, 128n, 129n, 131, 147n, 164, 178
 Frei, B., 64n
 Freudenthal, J., 524, 527, 529, 531, 532, 535, 539, 540
 Freytag, G., 198
 Friedrich, J., 79n
 Friedrich von Baden, 220n, 403n
 Friedrichs, E., 11
 Fries, J. F., 29, 47, 68, 69n, 70n, 80, 85, 190, 205, 225-228, 285n, 286n, 315, 392
 Frohschammer, J., 192, 396, 522, 524, 526

Gabler, G. A., 57, 57n
 Galilei, G., 296
 Gans, E., 153
 Garibaldi, G., 346
 Garve, C., 85
 Gauss, K. F., 52
 Gehring, J., 29
 Geiger, L., 413
 Geldsetzer, L., 29n, 94
 George, L., 41, 42n, 95, 146, 200, 203, 203
 Gerlach, E., 17
 Gersdorff, C. von, 257
 Gervinus, G. G., 206
 Gieseler, párroco, 93n

Gizycki, G. von, [394n](#), [529](#), [531](#), [534](#), [536](#), [538](#)
 Glockner, H., [27n](#)
 Glogau, G., [200](#), [528](#), [529](#), [533](#), [534](#), [536](#), [549](#)
 Goethe, J. W. von, [162](#), [346](#), [546-548](#), [557](#)
 Goldmann, L., [175n](#)
 Göppert, H. R., [349n](#)
 Göring, C., [392n](#), [396](#), [397n](#), [400](#), [400n](#), [418](#), [524](#)
 Göring, H., [529](#)
 Görland, A., [12](#)
 Gottschall, R., [200](#)
 Grabowsky, A., [251n](#)
 Gramzow, O., [79n](#), [90n](#), [92n](#), [93](#), [93n](#)
 Grapengiesser, C., [270n](#), [285](#), [285n](#)
 Grimm, A., [136n](#)
 Grogorjan, B. T., [18n](#)
 Grossart, F., [157n](#)
 Grün, K., [205n](#), [253n](#), [336](#)
 Gründer, K., [24](#), [47](#), [94n](#)
 Gruppe, O. F., [47](#), [48n](#), [54n](#), [402n](#)
 Guillermo I, [179](#), [197](#), [230](#), [231](#), [421](#), [425](#), [437](#), [437n](#), [443](#)
 Guillermo II, [353](#), [422](#)
 Guillermo de Prusia (Federico III), [199](#)
 Gumplowicz, L., [392n](#)
 Gumposch, V. Ph., [79n](#), [430n](#)
 Günther, A., [531](#)
 Günther, H., [307n](#)
 Güttler, K., [396](#), [537](#)
 Gutzkow, K., [233](#), [233n](#)

Haase, R., [24](#)
 Habermas, J., [44](#), [44n](#), [133n](#)
 Haeckel, E., [204](#)
 Häusser, L., [206n](#)

Hagen, K., 206n
 Halbfass, W., 283n
 Hamann, R., 330n
 Harich, W., 173n, 175n
 Harms, F., 42n, 129n, 131, 139-143, 146-148, 201, 203, 206, 210, 234, 239, 334, 394, 406, 519
 Hartenstein, G., 105n, 107n, 190, 191, 191n
 Hartmann, A., 97, 97n
 Hartmann, E. von, 223n, 330, 337, 337n, 340, 341, 372n, 409n
 Hasselmann, 424
 Haupt, K. E., 386n
 Hauser, A., 330n
 Haym, R., 155n, 156, 157n, 159, 160, 172-175, 177, 194, 198, 198n, 202, 203, 206, 209, 239, 307, 316, 316n, 319
 Hazard, R. G., 400n
 Hebler, K., 201, 202, 518, 519, 521, 523, 525, 526, 529
 Hegel, 15-20, 27, 29n, 31-34, 36-38, 41, 43, 43n, 46n, 47n, 49, 54-63, 65n, 66, 68, 69, 75, 77, 79n, 81, 83, 85, 87, 97, 97n, 98n, 100, 100n, 104-106, 112, 118n, 119, 120, 125-127, 132-135, 138, 139n, 151, 152, 162, 165, 172-175, 177-179, 185, 188, 193, 193n, 198, 206-209, 211, 212, 221, 223n, 225-227, 235, 239, 243, 259, 260, 272-274, 283n, 307, 308, 312n, 313n, 340, 357n, 379, 393, 394, 403, 415, 430n, 555, 556
 Heid, L., 244n, 247n
 Heine, H., 137, 229
 Heinze, M., 12, 155, 178n, 311n, 319n, 407, 522, 524, 525, 529, 530, 532, 538, 541
 Held, K., 372n
 Helferich, A., 202
 Helmholtz, H. von, 139, 156-166, 168, 171, 172, 203, 204, 223n, 224, 239, 263, 315, 365, 383n, 388n, 402, 403, 406, 414, 425-427, 433, 438, 441, 443
 Helmholtz, F., 155, 164, 203
 Hengstenberg, E. W., 175
 Hennemann, G., 165n
 Henrich, D., 54n
 Herbart, J. F., 29, 34, 35, 47, 81, 85, 85n, 105n, 112, 117, 119, 125-129, 147n, 151, 175, 179, 190, 193, 193n, 196, 205, 225-228, 243, 244, 249, 292, 324, 324n, 363, 363n, 364, 367-371, 376, 386, 392, 394, 418, 523, 530, 535, 553-555

Herder, J. G., [392](#)
Hergang, K. G., [90n](#)
Hermant, J., [330n](#)
Hermann, C., [331n](#), [347n](#), [391](#), [395](#), [396](#)
Hermann, T., [373n](#), [533](#)
Herre, P., [122n](#)
Herrendörfer, [201](#)
Herrmann, H., [98n](#), [102n](#), [105n](#)
Herrmann, U., [49n](#)
Herschel, F. W., [88](#), [88n](#), [147](#)
Herstatt, [244](#)
Hertling, G. von, [27](#), [346n](#), [563](#)
Herzfeld, H., [232n](#)
Heussler, H., [533](#)
Heyder, C., [201](#)
Heyer, F., [91n](#)
Hieber, J., [540](#)
Hillebrand, J., [121](#)
Hirsch, M., [247](#)
Hobbes, T., [406](#), [415](#), [544](#), [550](#)
Hölderlin, F., [435](#), [436](#), [437n](#), [443](#)
Hönigswald, R., [323](#), [445n](#)
Hoffbauer, J. C., [85](#)
Hoffmann, E., [386n](#)
Hoffmann, F., [192](#), [201](#)
Hoffmeister, J., [31](#)
Holzhey, H., [258](#), [263n](#), [311n](#), [348n](#), [434n](#), [442n](#)
Homero, [194](#)
Horwicz, A., [418n](#)
Howald, E., [157n](#)
Huber, J. N., [136n](#)
Hübner, R., [141n](#), [219n](#)
Hülse, A. L., [35](#), [35n](#)
Humboldt, A. von, [213](#)

Humboldt, W. von, 132

Hume, D., 92, 212, 213, 288, 380-382, 384, 385, 387, 390, 392, 393, 404, 406, 415, 517, 529-531, 537, 544, 550-553

Husserl, E., 372n

J., 433n

Jacob, L. H. von, 85

Jacobi, F. H., 28, 85, 134, 180n, 430n

Jacobs, W. G., 199

Jacobson, M., 139n

Jaeger, W., 45, 45n, 46

Jaensch, E., 386n

Jagow, G. W. von, 204, 246

Jakowenko, B., 317n, 373n, 448n

Jarausch, K. H., 153n

Jesús, 122

Job, 123

Jodl, F., 396, 414n, 541, 542

Joël, K., 37, 37n, 222

Johach, H., 141n

Jonas, L., 85n

Jung, G., 13, 142, 316n, 317n, 319n

Jung, M., 386n

Juoffroy, T. S., 89

K., H., 142n

Kalisch, 200, 202

Kambartel, F., 288n

Kambli, 243n, 259

Kampmann, W., 435n

Kannegiesser, K. L., 147n

Kant, *passim*

Kapp, C., 206n

Karl Alexander von Sachsen-Weimar, *véase* Carl...

Kaulich, 519
Keck, T. R., 310n
Kehr, E., 232n
Keil, S., 18n, 256n, 356n
Kempski, J. von, 56n
Kerry, B., 537, 538
Kiesewetter, J. G. K., 85
Kierkegaard, S., 27, 97, 98, 331n
Kinkel, G., 394n
Kinkel, W., 270n, 278n, 290n, 365n, 405n
Kirchner, C., 42n
Kittel, R., 528
Klaus, G., 18n
Klein, B., 311n
Klose, C. R. W., 170n
Knittermeyer, H., 285n, 349n, 405n
Knoll, J. H., 243n, 244n, 245n
Knutzen, M., 388
Koch, W. A., 36n
König, G. L., 28, 28n
Königsberger, L., 157n, 161n, 162n, 164n, 165n 166
Köppen, F., 35
Kopper, J., 17n
Korsch, K., 17, 17n, 356n
Köstlin, K., 201
Krause, C. F., 110, 392
Kreyenbühl, J., 530, 536
Krohn, A., 532-534
Krug, W. T., 76, 76n, 77
Kuczynski, J., 19
Külpe, O., 17, 394, 540
Kuhn, A., 421n
Kuhn, T. S., 41n, 42n
Kupisch, K., 346n, 347n

Kym, A. L., 132n, 142-146, 182, 182n, 184, 187, 201, 202, 203, 272n, 273n

 Laas, E., 27, 47, 49, 155, 182, 182n, 218n, 238n, 294, 294n, 319, 354, 371n, 376n, 392n, 394n 395, 396-398, 406, 406n, 408n, 418n, 431n, 523, 525, 530, 532, 533, 535
 Lambert, J. H., 385
 Landmann, M., 24, 123n, 124n, 322n, 329n
 Lange, A., 424n
 Lange, E., 256n
 Lange, F. A., 11, 19, 27n, 48n, 61, 61n, 93n, 155-157, 159, 159, 161, 161n, 164n, 166, 175n, 179n, 180n, 203, 204, 223n, 239, 243-268, 271, 271n, 284, 285n, 298-303, 306, 308, 311, 311n, 315, 316n, 320, 321, 323, 332-337, 342n, 344, 345, 348, 349, 349n, 353, 372n, 378, 391, 394, 394n, 395, 399, 406-408, 413, 444n, 448, 517, 520, 521, 530, 541, 545
 Langenbeck, H., 517
 Laplace, P. S., 535, 537, 538, 540, 541
 Lask, E., 22n, 445
 Lassalle, F., 200, 206n, 223n, 247, 248, 338n, 340, 421, 422, 443
 Lasson, A., 157n
 Lasswitz, K., 408
 Lazarus, M., 172, 235, 270, 331, 367, 367n, 368, 369, 376n
 Leese, K., 97, 97n, 102n
 Lehmann, G., 21n, 27n, 97, 97n, 98n, 235n, 282n, 284n, 299n, 327n, 386n, 431n, 432n
 Leibl, W., 330n
 Leibniz, G. W., 71, 72, 100, 101, 173, 212, 324n, 388, 389, 392, 415, 546, 547, 554, 555
 Lenz, M., 81n
 Leo, H., 134n, 175
 León XIII, 346n, 443
 Lepsius, J., 405n
 Lessing, G. E., 352n, 548, 555
 Lexis, W., 152n, 153n
 Liebert, A., 162n, 239n
 Liebeschütz, H., 442, 442n
 Liebig, J. von, 147, 296n

Liebknecht, N., 258n
 Liebmann, O., 155n, 157n, 164n, 175n, 210, 221, 222, 224-239, 243, 262-264, 286n, 291, 298, 308, 311, 314-318, 320, 322, 323n, 332, 336n, 340, 355, 357, 357n, 358, 360n, 372, 373n, 376, 394n, 395, 397-399, 404, 405, 408n, 410, 413, 418, 436n, 437n, 441, 441n, 445, 448, 517, 519, 520, 523, 525, 528, 531, 533, 537, 546
 Lindemann, H. S., 110, 111, 111n, 353
 Lindheimer, F., 306n
 Lindner, E. O., 123
 Lipps, T., 157n, 353n, 394, 526
 Lipsius, K. H. A., 91n
 Lobkowicz, N., 44n
 Locke, J., 58, 70-72, 74, 77, 100, 100n, 288, 302, 324n, 383-385, 392, 393, 404n, 406, 415, 544, 554, 556
 Löbell, J. W., 244
 Löwe, J. H., 201, 394, 527
 Löwe-Kalbe, W., 198, 200, 202, 424
 Löwith, K., 17, 17n, 97, 97n, 331n
 Lott, F. C., 201, 202, 203, 392n, 394, 517
 Lotze, H., 65, 131, 170n, 172, 205, 334, 369, 396, 428
 Lübbe, H., 21, 21n, 122n, 173n, 253n, 308n, 329
 Lübker, D. L., 70n
 Lukács, G., 17, 17n, 21, 21n, 123, 123n, 203n, 356n, 360n
 Lutero, M., 346
 Luxemburgo, R., 257, 258n

 Maquiavelo, N., 148n
 Maier, H., 330n
 Malenbranche, N., 72
 Malter, R., 17n
 Malthus, T. R., 248
 Mann, G., 126, 126n, 156n
 Marck, S., 445n
 Marcuse, H., 356n
 Marées, H. von, 330n

Marggraff, H., 198, 199n, 202n
 Marquard, O., 141, 180, 180n, 181
 Martius, G., 537, 539, 540
 Marty, A., 532
 Marx, E., 87n
 Marx, K., 17, 18, 50n, 97, 98, 155n, 248n, 252-257, 310n, 330, 331, 331n, 336, 356n
 Marx, W., 291n
 Masargk, T. G., 392n, 394n
 Mauthner, F., 32n
 Mayer, R., 383n
 Mehring, F., 123, 123n, 257n
 Meinong, A. von, 383n, 392n, 526, 532, 541, 542
 Mendelssohn, M., 180
 Menzer, P., 317n
 Meyer, A., 347n
 Meyer, H. G., 373n
 Meyer, J. B., 20, 49, 124n, 146n, 155-157, 159, 159, 160, 166-172, 177, 182, 182n, 183, 183n, 184, 187-192, 196, 204, 205, 220, 222, 223n, 234, 239, 259, 286n, 292n, 293, 319, 323n, 331n, 336, 337n, 350, 350n, 353-355, 394n, 395, 397n, 403n, 410, 413, 421-426, 438, 441, 443, 448, 517-520, 524, 525, 534, 536, 547
 Meyer, W., 201
 Michaelis, C. T., 378
 Michelet, C. L., 62n, 131, 188, 188n, 190n, 192, 204, 223n, 313, 521
 Michelis, F. B. F., 521
 Mill, J. S., 88, 88n, 144-149, 165n, 171, 204, 249, 253n, 283, 283n, 331n, 392, 392n, 403, 404, 404n, 406, 407, 441, 523, 527, 553
 Mineka, F. E., 88n
 Mirbt, E. S., 107n
 Mittelstrass, J., 67n
 Mohl, H. von, 402n
 Moleschott, J., 158n, 164, 166, 206n, 253
 Moltke, H., 234
 Mommsen, T., 173
 Monrad, M. J., 201

Montgomery, E., 286n, 365n
Mottek, H., 19
Mühler, H. von, 203, 347, 347n, 348
Müllenhoff, K. V., 129n
Müller, F. A., 537, 538
Müller, J., 162, 162n, 164n, 326
Müllner, L., 535, 537, 538, 540, 541
Münsterberg, H., 315
Murtfeld, R., 81n
Mutzenbecher, 28n

Na'aman, S., 257n
Napoleón I, 35, 79, 425
Napoleón III, 174
Natorp, P., 278n, 284n, 286, 287n, 289, 289n, 292n, 294n, 311n, 315, 334-336, 363, 364, 394, 396, 445, 532, 534, 538
Nelson, L., 315
Neugebauer, W., 346n
Newton, I., 165
Nicolin, F., 56n
Nietzsche, F., 16, 17, 97, 98, 124, 156, 234, 252n, 257, 257n, 329, 330, 330n, 331n, 337, 396, 436
Nipperdey, T., 24, 124n, 194n, 197n
Noack, L., 93n, 178, 205, 205n, 206, 206n, 218, 218n, 220, 239, 259
Nobiling, K., 443

Odebrecht, R., 65n, 84n
Oerstedt, H. C., 147n
Oesch, M., 29n
Oesterreich, T. K., 12, 311-316, 323
Oettingen, A. J. von, 147n
Oischinger, J. N. P., 136n
Ollig, H.-L., 21, 21n, 225n, 235n, 236n, 270n, 282n, 311n, 362n, 448n
Opzoomer, C. W., 146n, 147

Overbeck, J. A., 244

Owen, R., 248

Paalzow, A., 157n

Paulsen, F., 27, 27n, 37n, 47, 51n, 153n, 182, 182n, 223n, 271, 312, 315-316, 316n, 317, 321, 321n, 323n, 331n, 333-336, 344, 346n, 354, 355, 368, 379-382, 385, 386, 388-392, 394, 394n, 395, 399, 400, 402, 404-406, 408, 410, 412, 413, 441n, 442, 444, 444, 448, 448n, 517, 523, 525, 527, 536, 539, 549

Peip, A., 521

Peipers, D., 526-530, 533, 535-537, 539, 540

Perger, E., 50n

Petersdorff, H. von, 347n

Petersen, P., 27n, 28n, 29n, 49, 59n

Pfleiderer, E., 426n, 440n

Pfleiderer, O., 351n

Pieper, A., 448n

Pierson, A., 392n

Pitzer, V., 91n

Pío IX, 346, 347, 443

Platner, E., 85, 183, 183n

Platón, 28n, 73, 180-183, 184, 188n, 208, 209, 290, 299, 300, 302-304, 324, 336n, 358n, 368, 378n, 386, 392, 393, 394, 404n, 406, 406n, 407, 415, 418, 419, 420, 420, 444, 527, 529, 543, 544, 552, 553, 555-557

Plücker, J., 244

Plump, K., 244n, 448n

Pöggeler, O., 56n

Poggendorff, J. C., 174n

Pohle, E., 92n

Popper, K., 41n, 42n

Post, K., 162n

Prantl, C. von, 27, 27n, 28n, 48n, 110, 111n, 121n, 131-137, 139, 143, 147, 156, 157, 157n, 158, 159, 182, 182n, 183, 184, 206, 210, 224n, 283n, 319, 320, 353, 401

Protágoras, 133n

Prutz, R., 167

Puttkammer, R. V. von, 232n

Pyl, [326n](#)

Quaebicker, R., [522](#), [524-526](#), [531](#), [541](#)

Raabe, P., [35n](#)

Ramlow, L., [386n](#)

Ratjen, H., [28n](#), [29n](#), [35n](#)

Rauch, C. D., [238](#)

R., D., [157n](#)

Rehmke, J., [396](#), [534](#), [535](#), [538](#)

Reichle, W., [347n](#)

Reichlin-Meldegge, K. A. von, [199n](#), [201](#), [202n](#), [203](#), [228n](#)

Reil, J. C., [85n](#)

Reinhold, E., [29](#), [29n](#), [65](#), [67-69](#), [71-75](#), [77](#), [79](#), [118](#), [156](#), [158](#)

Reinhold, K. L., [28-31](#), [34-37](#), [44n](#), [52](#), [56](#), [86](#), [87](#), [97](#), [182](#), [183n](#), [406](#)

Reininger, R., [166n](#)

Reiss, G., [323n](#)

Rembrandt, [122](#)

Reuschle, G., [223n](#)

Ribot, T., [366n](#)

Ricardo, D., [253n](#), [254](#)

Richter, A., [28n](#)

Richter, E., [386n](#)

Rickert, H., [17](#), [22n](#), [223n](#), [315](#), [317](#), [332n](#), [431n](#), [432n](#), [445](#)

Riedel, M., [47n](#), [148n](#)

Riehl, A., [12](#), [37n](#), [39](#), [39n](#), [47](#), [160](#), [160n](#), [161n](#), [173n](#), [223n](#), [271](#), [282n](#), [315](#), [316n](#),
[317](#), [318](#), [323](#), [323n](#), [330n](#), [349n](#), [350-355](#), [358](#), [359n](#), [362-370](#), [371n](#), [382-386](#),
[388n](#), [389](#), [390](#), [394n](#), [395](#), [399](#), [404](#), [406-408](#), [410](#), [413](#), [442](#), [444](#), [445](#), [448](#), [517](#),
[520-522](#), [524](#), [528](#), [529](#), [532-534](#), [538](#), [539](#), [541](#), [551](#)

Riemann, B., [338n](#), [426](#)

Rist, J., [28n](#)

Ritschl, A., [244](#), [270n](#)

Ritschl, O., [37n](#), [270n](#)

Ritter, C., [49n](#)

Ritter, H., 41, 42, 42n, 65
 Ritter, J., 47n, 96, 96n
 Ritzel, W., 282n
 Rodi, F., 141n
 Rössler, C., 206n
 Rohrmoser, G., 307n
 Rohs, P., 29n, 140n
 Rokitanski, K., 414
 Rollwage, J., 24
 Romundt, H., 396, 521, 522
 Rosenberg, H., 316n, 338, 421n, 423, 442, 442n
 Rosenkranz, K., 27n, 28, 28n, 29n, 34, 34n, 44, 57, 57n, 58, 69, 69n, 80, 106n, 118n, 121-123, 129n, 131, 139, 139n, 147n, 152, 162, 162n, 172n, 175, 188n, 191, 193, 193n, 200, 238n, 373n
 Rosenzweig, F., 434n, 442n
 Rosmarin-Weiss, T., 405n
 Ross, L., 129n
 Rothacker, E., 21, 21n, 37, 37n, 45, 45n, 145n, 148, 148n, 174, 175n, 313n
 Rousseau, J. J., 533, 545
 Rücker, S., 430n
 Ruge, A. (1), 175, 207, 207n
 Ruge, A. (2), 317n, 431n
 Rupp, J., 195n

Sainy-Simon, C.-H., 89
 Salaquarda, J., 252n, 257n
 Sandkühler, H. J., 157n
 Sass, H. M., 69n, 252-254, 265n, 267, 267n, 311n, 336n
 Sattler, M. J., 256n, 257n
 Schaarschmidt, C., 349n, 396, 409, 409n, 410, 520, 525, 528
 Schäffle, A., 418n
 Schaller, J., 131, 167, 167n, 168, 168n
 Schellenberg, E. O., 201
 Schelling, 29, 29n, 31, 34-36, 38, 62, 77, 86n, 99, 102, 102n, 103, 118n, 119, 162, 165,

182, 183n, 189, 208, 211, 225-227, 285n, 308, 392, 430n
 Schellwein, R., 200
 Schelsky, H., 156n
 Schenkel, D., 137, 137n, 138, 138n
 Scheuerl, H., 50n
 Schiel, J., 144, 144n, 145, 145n, 147, 147n
 Schiller, F., 28, 35n, 173, 194, 194n, 195, 198, 202, 203, 245, 245n, 259, 259n, 324n, 346, 442n, 536, 537, 543, 545, 546, 548, 555
 Schilling, G., 285n
 Schlechta, K., 235n
 Schleiden, M. J., 118n, 170n
 Schleiermacher, F., 20, 37n, 41-43, 47, 49n, 51n, 56, 65, 65n, 66, 77, 79, 83-86, 89, 95, 98, 100, 100n, 148, 179, 180, 221, 239, 244, 326, 346, 540
 Schliephake, T., 518
 Schmid, 530
 Schmid, C. C. E., 44n
 Schmid, L., 54n
 Schmidt, 79n
 Schmidt, A., 252n
 Schmidt, Jos., 54n
 Schmidt, Jul., 198
 Schmidt, P. W., 529
 Schmidt, R., 317n, 334n
 Schmidt, W., de, 292n
 Schmidtkunz, 394n
 Schnädelbach, H., 24, 149n, 331n
 Schön, T. von, 122n
 Schoeps, J. H., 243n, 244n, 247n, 252n, 256n, 257n, 258n
 Scholtz, G., 41n, 56n, 132n, 203n
 Schopenhauer, A., 29, 82, 117, 120-129, 164, 165, 178, 178n, 190, 191, 213, 213n, 223n, 225, 226, 228, 234-236, 264, 271, 275, 336, 337, 337n, 390, 393, 396, 414, 415, 430n, 522-524, 526, 527, 550-556
 Schrader, W., 157n, 316
 Schröder, H., 70n, 170n

Schroers, W., 247
 Schubarth, 175
 Schubert-Soldern, R. von, 533, 535, 537
 Schulz, O., 92, 92n, 93
 Schulze, F., 396, 522, 523
 Schulze, J., 80, 81, 138, 139n
 Schulze-Delitzsch, H., 202, 253, 254
 Schumacher, O., 29n
 Schuppe, W., 418n
 Schwetschke, G., 129n
 Schwindt, G., 146n, 147n
 Sengler, J., 523
 Seydel, R., 68, 68n, 396, 529
 Siebeck, H., 326n, 349n, 418n, 523, 525, 526, 529, 531, 534, 540
 Siegel, C., 316n, 339n, 351n, 354n, 368n, 383, 384n, 385n, 386n
 Sigwart, C., 65, 155, 371-374, 396, 405n, 418n, 428, 521
 Simmel, G., 276n, 277n, 315, 344n, 396, 442n, 534, 536, 539, 540, 542
 Skalweit, S., 347n
 Smith, A., 254
 Sócrates, 290, 436, 436n, 437, 437n, 438, 443, 551
 Sommerhäuser, H., 22n
 Sonnemann, L., 247, 249n
 Sophie von Sachsen-Weimar, 199
 Speck, J., 316n
 Spencer, H., 368, 392, 394, 404, 405, 405n
 Spengler, O., 121
 Spicker, G., 526, 531, 541
 Spinoza, 127, 152, 178n, 180, 180n, 181, 181n, 182n, 184, 206n, 210, 392, 393, 412, 415, 437n, 548, 550-553, 556
 Spir, A., 418n
 Spitta, H., 392n
 Spitzer, H., 385n
 Spranger, E., 448n
 Stack, G. J., 257n

Stadler, A., [311n](#)
 Stahl, F. J., [119](#), [149-153](#), [155](#), [175](#), [177](#), [260](#), [308](#), [345](#), [346](#)
 Stahl, G. E., [296](#)
 Stahr, A., [202](#)
 Stammeler, G., [46](#), [46n](#), [97](#), [97n](#)
 Steffens, H., [34](#), [35](#), [36n](#), [38](#), [38n](#), [49n](#), [86](#), [86n](#)
 Stein, K. H., barón de, [533](#), [534](#)
 Stein, L., [201](#)
 Steinthal, H., [129n](#), [172](#), [270](#), [334](#), [368](#), [375](#), [376](#), [376n](#), [404](#), [411](#), [413](#), [432](#)
 Stöhr, A., [538](#)
 Stollberg, [28n](#)
 Strauss, Bertha, [267n](#)
 Strauss, Bruno, [267n](#)
 Strauss, D. F., [126](#), [126n](#), [199](#), [199n](#), [206n](#), [244](#), [253n](#), [254n](#), [336](#), [336n](#)
 Streisand, J., [332n](#)
 Strümpell, L., [394n](#), [519](#)
 Stürmer, M., [348n](#), [349n](#)
 Stumpf, C., [376n](#), [396](#), [529](#)

Tafel, I. F. I., [430n](#)
 Taine, H., [368](#), [404](#), [405](#)
 Taubert, A., [338n](#), [341](#), [341n](#)
 Tennemann, W. G., [70](#), [71](#), [73](#), [75](#), [75n](#)
 Tertuliano, [346](#)
 Tetens, J. N., [385](#)
 Thiele, G., [391](#), [524](#), [525](#), [527](#), [528](#), [530](#), [531](#), [536-540](#), [542](#)
 Thies, E., [134n](#)
 Thilo, C., [200](#)
 Thoma, H., [330n](#)
 Thomasius, C., [71](#)
 Tielsch, E., [124n](#)
 Tiemann, K., [136n](#), [213n](#)
 Tilitzki, C., [35n](#)

Toeche, 180
 Tönnies, F., 418n
 Tomaschek, K., 194, 194n
 Tomaszuk, K., 535
 Topitsch, E., 166n, 177, 177n, 324n
 Torricelli, E., 296
 Treitschke, H. von, 172, 199, 201, 225, 230, 231, 434, 434n, 435n, 442, 442n, 443
 Trendelenburg, F. A., 12, 20, 22, 27-51, 53-63, 65, 65n, 66, 76, 76n, 80n, 85, 98, 109, 117, 118, 133, 142, 145, 146, 158, 160, 167, 172, 178n, 180-184, 184, 186, 188, 191, 198, 199n, 200, 203, 204, 205, 220, 239, 253, 267-282, 284, 289, 291, 291n, 293, 294, 297, 298, 308, 321-323, 334, 361, 365, 383, 406, 413
 Troxler, I. P. V., 94n, 95n
 Tschirnhausen, E. W. von, 71
 Turgeniev, I. S., 373n
 Twesten, A. D. C., 41, 42n
 Twesten, K., 146n, 148n, 170, 170n, 202

 Ueberhorst, K., 392, 524, 526, 528, 538
 Ueberweg, F., 12, 27, 50n, 66, 66n, 86, 86n, 87, 89, 90, 92, 92n, 93, 93n, 131, 156, 157, 157n, 159, 159, 164n, 178-184, 194, 195n, 204, 221, 245, 247, 292n, 311, 319, 321, 334, 394, 518
 Ulrici, H., 109n, 110, 112, 118-120, 129, 131, 131n, 146n, 147, 151, 175, 178n, 232n, 261, 350, 369, 369n, 396, 411, 413, 528, 530, 531, 533
 Uphues, G. K., 394n

 Vaihinger, H., 47, 67-69, 223n, 268n, 270n, 283n, 315, 316, 317, 317n, 323, 323n, 328, 335, 336, 336n, 361, 361n, 371, 371n, 372n, 376n, 377, 377n, 390n, 391, 391n, 394n, 396, 398-400, 404, 405n, 409n, 410, 413, 418n, 444, 448, 448n, 517, 526-529, 531, 533, 535, 538, 539, 541, 553
 Vega, R., de la, 157n
 Virchow, R., 202
 Vischer, F. T., 94n, 126
 Vogt, C., 158n, 162, 167, 253, 283
 Vogt, T., 523, 526
 Volkelt, H., 448n

Volkelt, J., [283n](#), [287n](#), [315](#), [316](#), [316n](#), [317](#), [323](#), [323n](#), [324n](#), [336](#), [336n](#), [339-341](#), [344](#),
[360-362](#), [371n](#), [390n](#), [394](#), [394n](#), [395](#), [409](#), [409n](#), [410](#), [413](#), [416](#), [426n](#), [431n](#), [440-](#)
[442](#), [444](#), [445](#), [448](#), [448n](#), [517](#), [518](#), [524-526](#), [530](#), [532](#), [533](#), [536](#), [540](#), [541](#), [554](#)
 Volkmann, W. F., [394](#), [518](#)
 Volquardsen, C. R., [517](#), [518](#)
 Vorländer, F., [41](#), [42n](#), [65](#), [129n](#), [146n](#), [148](#), [151n](#), [170](#)
 Vorländer, K., [29n](#), [155n](#), [310n](#), [313n](#)
 Voss, J. H., [28](#), [28n](#)

Wach, J., [180](#), [180n](#), [181](#), [181n](#)
 Wagner, A., [383n](#)
 Wagner, H., [383n](#)
 Wagner, Richard, [436](#)
 Wagner, Rudolph, [160n](#), [168](#)
 Waitz, T., [96n](#), [129n](#), [147](#), [147n](#), [148n](#)
 Walter, J., [526](#), [527](#), [530](#), [535](#), [539](#)
 Wangenheim, K. A., barón de, [112](#)
 Weber, T. H., [531](#)
 Wehler, H.-U., [232n](#), [350n](#), [421n](#)
 Weinkauff, F., [157n](#), [244n](#), [247](#), [248n](#), [249](#), [249n](#), [250](#), [251](#), [346](#)
 Weiss, [201](#)
 Weiss, A. R., [60n](#)
 Weisse, C. H., [22](#), [68](#), [69](#), [69n](#), [99-108](#), [128](#), [131](#), [175](#), [201](#), [206](#), [210](#), [239](#)
 Weissenborn, G., [349n](#)
 Weltsch, R., [442n](#)
 Welcker, F. G., [244](#)
 Wentscher, E., [388n](#), [390n](#)
 Weser, A., [448n](#)
 Wette, W. M. L., de, [85n](#)
 Widhammer, H., [194n](#)
 Wigand, A., [349n](#)
 Wildauer, T., [201](#), [202](#), [520](#)
 Willey, T. E., [21](#), [21n](#), [225](#), [225n](#)
 Williams, L. P., [41n](#)

Willm, 112
 Willmann, O., 27, 346
 Willrodt, S., 448n
 Wilmsen, 79
 Windelband, W., 12, 20, 90n, 122n, 206n, 211n, 213n, 219, 219n, 222n, 229, 229n, 261, 267, 313n, 315-318, 323, 323n, 332n, 336-338, 342-344, 349n, 369-374, 376, 379n, 394n, 395, 399, 408, 410, 412-414, 416, 418, 420, 428-433, 435, 437, 438, 441-445, 517, 521, 523-525, 527, 530, 534, 537, 539, 555
 Wirth, J. U., 65, 112, 129, 131, 175, 189, 189n, 190, 190n
 Witte, J., 398, 523, 527, 529, 530, 533, 535, 539, 541
 Wittich, D., 158n
 Wolf, F. C., 28
 Wolff, C., 173, 173n, 185, 380, 388
 Wolff, H., 396, 523, 528, 541
 Würffel, F., 90n
 Wunderle, G., 27n
 Wundt, M., 44n, 75n, 76n, 97, 208, 208n, 209, 211, 211n, 213, 213n, 225n, 228n, 282n, 408n
 Wundt, W., 90, 90n, 323, 408, 413, 439

 Zange, E. M. F., 367n
 Zeller, E., 67, 67n, 126n, 155n, 184, 185, 187, 188, 188n, 204, 206n, 224, 239, 286n, 323, 350, 403, 408
 Ziegenfuss, W., 13, 142n, 316n, 317n, 319n
 Ziegler, J., 24
 Ziegler, T., 62, 185n, 194, 194n, 199n, 261, 261n, 396
 Zille, M., 201
 Ziller, T., 193n, 394, 526, 555
 Zimmermann, R., 131, 194, 369, 386
 Zöllner, J. K. F., 367n, 522, 523, 527, 528, 530
 Zollinger, H., 42n



Surgimiento y auge del neokantismo da un nuevo fundamento a la interpretación de la historia de la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX. Gracias a su enfoque crítico, el autor destruye mitos, leyendas y mistificaciones. En cambio, revisa las fuentes documentales relativas a la cuestión histórica de cómo surgió el neokantismo y qué condujo a su expansión. Hay un seguimiento cuidadoso del desarrollo de la filosofía universitaria, la tradición epistemológica fundada por Tredelenburg y la teoría del conocimiento poskantiana de Schleiermacher hasta el cientificismo neokantiano, sin olvidar las condiciones sociales que hicieron posible el surgimiento de este movimiento en el periodo posterior a la Revolución de Marzo de 1848.

Köhnke no cree en los progresos del pensamiento: trata de reconstruir las condiciones de su surgimiento. Para ello recurre a la historia de la universidad, la Iglesia y la historia en general. Así, es posible visualizar en qué medida son favorables al neokantismo el conflicto entre el Estado y la Iglesia, y la resistencia tanto a la crítica pesimista de la modernidad como a la euforia progresista de la época de los fundadores.

Este volumen prepara el terreno para futuras investigaciones rigurosas en el tema que, gracias a él, gozarán de mucha mayor profundidad y especificidad. ¿Qué mejor recompensa puede esperarse de un trabajo académico sobre historia de la filosofía?